

Türkische Bibliothek.

Herausgegeben

von

Dr. Georg Jacob, und Dr. Rudolf Tschudi
o. Professor an der Universität Kiel. in Tübingen.

18. Band.

Berlin
Mayer & Müller
1914.

'Abd al-Karim ibn Hawāzin,
al-Kushairī

Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums

Mit Übersetzungs-Beilage und Indices

von

Richard Hartmann.



Berlin
Mayer & Müller
1914.

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg.

Vorwort des Herausgebers.

Eine Darstellung des Ṣûfîtums war für die Türkische Bibliothek durchaus erwünscht, da die islâmische Mystik auf persisch-türkischem Boden ihre reichsten Blüten getrieben hat und viele der großen Ordensstifter aus Turkistân kamen. Daß al-Ḳuschairî sich der theologischen Gelehrtensprache des Mittelalters, des Arabischen, bedient, ist eine Äußerlichkeit, die keine Scheidewand zwischen ihm und der türkischen Welt darstellt; daß sein Werk auch auf diese einwirkte, beweist die Existenz einer türkischen Übersetzung des letzten Kapitels in Petersburg, s. Victor Rosen, Notices sommaires des manuscrits du musée asiatique, St. Pétersbourg 1881 S. 17. Die vorliegende Arbeit stellt sich naturgemäß, ohne daß damit Verpflichtungen für die Zukunft übernommen werden sollten, als ein erstes Glied in einer Kette von Studien dar, deren vergleichender Charakter immer stärker hervortreten würde, für deren Objekte jedoch Arabisch, Persisch oder Türkisch als Abfassungssprache nebensächlich bleibt. Zunächst denke ich an Ḥâfiẓ.

Al-Ḳuschairî ist, wie Herr Dr. R. Hartmann hervorhebt, wie übrigens auch Hudschwîrî nur ein Vermittler, keine direkte Quelle für die reine Mystik; diese, ein Produkt des Gemüts, konnte ihren klassischen Ausdruck meines Erachtens nur bei den Dichtern, nicht in Lehrsystemen, finden. Aus dem Studium der ṣûfischen Poesie,

die mich daher stets besonders angezogen hat, habe ich ein wesentlich anderes Bild des Ṣûfîtums gewonnen, als es der Vermittelungstheologe al-Ḳuschairî bietet. Gleich der in der vorliegenden Arbeit an erster Stelle behandelte Begriff „ʿubûdîja" spielt in der Mystik der Gazelenpoesie keine Rolle. Allerdings tritt in türkischen Heiligenlegenden wie der im 17. Bande mitgeteilten wiederum die majestätische Seite des Heiligen gegenüber seinen Mitmenschen stark hervor. Zu Gott hingegen ist das Verhältnis des ṣûfischen Dichters nicht mehr das der absoluten Abhängigkeit, sondern der Freundschaft und sehnsüchtigen Schwärmerei. Wer in Ḥâfiẓ und dessen Geistesverwandten die Höhen ṣûfischer Weltanschauung erblickt, wird nicht leugnen können, daß diese mit dem offiziellen Islâm nur äußerlich zusammenhängt, ihm innerlich wesensfremd ist. Der qorânische Gott hat Dschinnen und Menschen nur dazu geschaffen, daß sie ihm dienen (Sûre **51**, *56); die ṣûfischen Dichter, nicht nur die ḥurûfischen, suchen die vollkommenste Gottesoffenbarung im Bilde menschlicher Schönheit*[1]*). Die Offenbarung ist ihnen nicht an alte Urkunden gebunden, das Herz*[2]*) ist ihr Organ. Allerdings ging auch der Qorân, wie er selbst* **2**, *91 und* **26**, *194 bezeugt, durch das Herz Muḥammeds, in der mystischen Gazelenpoesie aber steht das Wort Herz sehr häufig in einem bisweilen verhüllt*

---

[1]) *Vgl. z. B. ʿAskeri* **1**, *2b:*

وجه انسانده كورونن صورت رحمن منم

Ich bin das sich im Menschenantlitz spiegelnde Gesicht der Gottheit.

[2]) *Vgl. auch S. 41, 188 des vorliegenden Bandes.*

ausgedrückten Gegensatz zu den Offenbarungsbüchern. „Die Ladun-Lection", sagt der türkische Chalwetî-Dichter ʿAskerî, „empfängt das Herz von Gott. Da das Herz ein Meer von Wissen wurde, brauchen wir kein hinschwindendes Wissen." Dem Mystiker wird der Dîdâr (die Theophanie) bereits in diesem Leben zu Teil, während nach orthodoxer Auffassung Gott dem Menschen hienieden unsichtbar ist. Damit hängt einerseits die in der Gazelenpoesie häufig angedeutete Gleichwertung der Religionen[1]*) zusammen, von der ein Mann wie al-Ḳuschairî natürlich schweigt, andrerseits das Verblassen von Paradies und Hölle, die häufig als Seelenzustände (von Suhrawerdî u. a.) gedeutet werden, als subjektiv psychische Phänomene, die das gesteigerte lebendige Bewußtsein von Pflichterfüllung und Pflichtverletzung erzeugt, als poetische Veranschaulichung der Befriedigung und der Qual des Gewissens*[2]*). Das sind die wesentlichen Züge des Bildes, welches ich von der persisch-türkischen Mystik aus ihren poetischen Erzeugnissen gewonnen habe.*

Im einzelnen möchte ich noch bemerken:

Zu S. 32 Z. 14 verweist Enno Littmann auf die plattdeutsche Parallele: „Düchtig Mess drup, sä de Bur, denn helpt dat Beden ok!"

---

[1]) *Vgl. Türk. Bibl. 9. Band S. 23.*

[2]) *Vgl. ʿAskerî in meinem türkischen Hilfsbuch (1911) S. 55:*

بزه زاهد روضهٔ حور جنان لازم دكل

Wir, Asket, brauchen keinen Garten mit Paradieseshuris. Ferner Türk. Bibl. 16. Band S. 184 Anm.

S. 81. Die mystische Bedeutung von waqt geht auf den bekannten Prophetenausspruch zurück, daß er „eine Zeit“ mit Gott habe, in der kein Engel noch Prophet ihm gleichkomme.

S. 129. Neben dem Flickerrock, der muraqqaʿa, die bereits Ibrâhîm ibn Edhem getragen haben soll, führen die Derwische bisweilen auch ein anderes Abzeichen indischer Herkunft, den Wedel, midhabbe (ind. câmara), mit dem man die Insekten von dem Platze, auf dem man sich niederlassen will, wegfegt, um kein Lebewesen zu töten, s. z. B. Berliner Manuscript Sprenger 850 fol. 57:

فليس الفقر بسبحه ودلق
وسجاد ولا ثوب سنى
ولا بمذبه وبلاس شعر
ولا ليف ولا جلد زرى

بلاس = *pers.* پلاس. — *In Chalweti- und Bektaschi-Klöstern Kleinasiens sah ich häufig Felle, die statt des Gebetsteppichs dienten und mir als Felle des gedik (Hirsches) bezeichnet wurden; ein ganz ähnliches, angeblich von einer Antilope herrührend, hat Herr Geheimrat Deussen aus Indien mitgebracht; nach seiner Mitteilung vollziehen auf ihm hockend Brahmanen ihre morgendliche Meditation (pûjâ).*

S. 153. Dafür, daß Heilige ihren Tod voraussagen, sind mir in letzter Zeit wieder zahlreiche Beispiele begegnet. Vor allem möchte ich an Christus und Buddha erinnern. Für letzteren verweist mich Herr Kollege Geiger in Erlangen auf Dîgha-Nikâya XVI, 3, 9: „Gib dich

zufrieden, du Böser", sagt daselbst Buddha zu Mâra, dem Satan, „nicht fern mehr ist das Hinscheiden des Tathâgata [so nennt sich Buddha selber], in 3 Monaten wird der Tathâgata abscheiden." Franke, Dîghanikâya in Auswahl übersetzt, S. 207 (1913). In XVI, 3, 48 wiederholt dann Buddha die gleichen Worte „nicht fern mehr usw." gegen seinen Schüler Ânanda.

Trotz aller Interpretationskünste der Vermittelungstheologie sehe ich (Mirât ul-meḳâṣid S. 50 f.) in dem Spruch des Wâsiṭî

الفقير لا يحتاج الى الله

(Der Derwisch braucht keinen Gott)

das Bekenntnis zum buddhistischen Atheismus. Das sind allerdings Extreme.

Herrn Dr. Hartmanns Arbeit gestattet einen Einblick in das reiche, nicht durch Wortgelehrsamkeit verkümmerte religiöse Leben der islâmischen Welt, das auch christlichen Theologen in ganz anderm Sinne als bisher ein ersprießliches Studienobjekt werden könnte. Erinnert doch das Wirken dieser frommen, irdisches Gut verachtenden Wander-Ṣûfîs und ihre oft in übermenschlichen Anforderungen gipfelnden Aussprüche bisweilen noch an jenen größten Meister, dessen Reich nicht von dieser Welt war und der das höchste Geheimnis, das jene alle suchen, fand in der welterlösenden Lehre: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst."

Kiel, Mai 1914. *Georg Jacob.*

Vorwort des Verfassers.

S. 1—173 der vorliegenden Arbeit erschien in sehr beschränkter Zahl von Exemplaren (nicht im Buchhandel und nicht im Austausch) unter dem Titel „Das Ṣûfîtum nach al-Ḳuschairî“ im Mai 1914 als Habilitationsschrift der Universität zu Kiel.

Leider sind beim Druck trotz aller aufgewandten Vorsicht doch noch einige diakritische Punkte abgesprungen. Ich hoffe aber, daß deren Zahl nicht so groß ist, daß sie den Leser stört. Hierfür sowie für etwaige andere Versehen bitte ich den Leser um gütige Nachsicht. Einige Verbesserungen seien hier noch mitgeteilt.

S. 106, Z. 7 lies ʿAmr anstatt ʿOmar.

S. 131, Z. 8 lies Suraidsch anstatt Schuraiḥ.

S. 131, Z. 9 lies S. 471 anstatt S. 531.

S. 131, Z. 25 f. lies aṣ-Ṣuʿlûkî anstatt as-Suʿlûkî.

Inhaltlich möchte ich noch bemerken, daß mir jetzt nicht mehr so sicher ist, ob bei den S. 131 genannten m a d s c h â l i s a d h - d h i k r (vgl. S. 189) an den d h i k r b i l - l i s â n und zwar in Gemeinschaft zu denken ist.

Den Verwaltungen der K. Bibliothek zu Berlin, der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München und der K. K. Hofbibliothek zu Wien spreche ich hiermit meinen

Dank für die gütige Übersendung ihrer Handschriften an die K. Universitätsbibliothek zu Kiel aus, in deren Räumen ich sie mehrere Monate benutzen konnte.

Vor allem aber möchte ich Herrn Professor Dr. G. Jacob danken. Auf seine Anregung hin habe ich mich an das mir früher ganz fernliegende Gebiet des Ṣûfîtums gewagt. Seine stetige Aufmunterung und sein Rat haben mir über viele Schwierigkeiten hinübergeholfen. Zahlreiche Verbesserungen verdanke ich seiner unermüdlichen Hülfe bei der Durchsicht des Manuskripts und der Korrekturen. Er und Herr Dr. R. Tschudi in Tübingen, dem ich hier ebenfalls meinen Dank sagen möchte, haben einen großen Teil der Mühe der Korrektur auf sich genommen. Ohne die stete Hülfsbereitschaft von Herrn Professor Dr. Jacob wäre es ganz unmöglich gewesen, den Druck so rasch, als es nun geschah, zu Ende zu führen.

Kiel, Juni 1914. *Richard Hartmann.*

Inhalts-Übersicht.

Einleitung.

Al-Ḳuschairî und al-Ġazâlî, das sind die zwei Namen, die Goldziher in seinen „Vorlesungen über den Islam“ S. 175ff. bei der Betrachtung des Verhältnisses des Ṣûfîtums zum offiziellen Islam in den Vordergrund stellt. Die Worte, die er dort dem 437 = 1045 verfaßten „Sendschreiben über die Wissenschaft des Ṣûfîtums“ *ar-Risâla fî ʿilm at-taṣawwuf* des ʾAbu ʾl-Ḳâsim ʿAbd al-Karîm b. Hawâzin al-Ḳuschairî (376—465 = 986—1074)[1] widmet, genügen, um eine nähere Beschäftigung mit dieser Schrift zu rechtfertigen.

Goldziher charakterisiert sein Werk als „eine Reaktion der positiven Gesetzlichkeit gegen den Nihilismus der Mystik“. Es ist daher nicht das ganze Ṣûfîtum, das wir aus der Risâla kennen lernen. Es ist das orthodoxe Ṣûfîtum. Ist al-Ḳuschairî doch nicht bloß Ṣûfî, sondern auch ʾaschʿaritischer Theolog. Aber für die Geschichte der geistigen Entwicklung wenigstens im arabisch sprechenden Islam im ganzen ist das gemäßigte ortho-

---

[1]) Vgl. über ihn außer den bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 432 angegebenen Werken Hudschwîrî, Kaschf al-Maḥdschûb (übers. von Nicholson), S. 167 f.; Samʿânî, ʾAnsâb (ed. Margoliouth), fol. 453 b, Zeile 21 (wo er ʿAbdallâh genannt ist); JRAS., 1912, S. 582; ZDMG. 52, S. 488 f., 491 (nach Subkîs Ṭabaḳât); Le Monde Oriental, VII (1913), S. 115 f.

doxe Ṣûfîtum im Grunde doch von größerer Bedeutung als die extremen Sonderschulen. Die Extremen lenken die Blicke auf sich und ziehen die Sympathieen an. Aber die geschichtliche Entwicklung schlägt nicht die Richtung der Extremen ein, sie folgt dem Wege der goldenen Mitte. Was uns al-Ḳuschairî als das wahre Ṣûfîtum schildert, mag weniger interessant sein als die kühnen Visionen eines al-Ḥallâdsch; aber es ist, glaube ich, doch von Wert, neben diesen das langweiligere Mittelmaß nicht zu vergessen. Ṣûfîtum dürfen wir das, was uns al-Ḳuschairî als Ideal zeichnet, nennen, mag auch mancher Zug im Bilde seiner Vermittlungstendenz entstammen; wir dürfen es so nennen, weil er Ṣûfî sein will, und weil er — das werden unsere Ausführungen zeigen — Ṣûfî ist. Wir dürfen nur nicht vergessen, daß das, was wir „das Ṣûfîtum bei al-Ḳuschairî" nennen, reguliertes Ṣûfîtum ist.

Al-Ḳuschairî erhebt natürlich den Anspruch, das ursprüngliche unverfälschte Ṣûfîtum darzustellen. Damit hängt es zusammen, daß ein großer Teil seines Buches aus Zitaten von berühmten älteren Ṣûfîs besteht. Wir haben hier einen gewissen festen Bestand von Ṣûfî-Sprüchen vor uns, die teilweise schon in 'Abû Ṭâlib al-Mekkîs *Ḳût al-ḳulûb* (gedruckt Cairo 1310; s. Brockelmann, I, 200) und dann auch bei al-Ġazâlî vorkommen, der besonders aus letztgenanntem Werk geschöpft zu haben scheint,[1]) und ebenso bei den persischen Ṣûfî-Schrift-

[1]) s. H. Bauer, Die Dogmatik al-Ghazâlî's (Halle 1912), S. 5, Anm. 1.

stellern von Hudschwîrî an wiederkehren. Zweifellos verdienen diese historischen Überlieferungen großes Interesse; aber da sie bei al-Ḳuschairî doch seinem Zweck entsprechend ausgewählt sind, scheint mir ihre besondere Bearbeitung mehr im Verband mit der von noch älteren geschichtlichen Werken, vor allem von den handschriftlich erhaltenen *Ṭabaḳât* von 'Abû ʿAbd ar-Raḥmân as-Sulamî (s. Brockelmann, I, 201) empfehlenswert. Aus demselben Grund können sie aber ohne Bedenken zur Darstellung von al-Ḳuschairîs eigener Auffassung des Ṣûfîtums dienen. Zu einem beträchtlichen Teil werden unsere Ausführungen daher auf älteren Ṣûfî-Worten beruhen. Dennoch bleiben sie eine Darstellung des Ṣûfîtums bei al-Ḳuschairî. Eine Vergleichung seiner Auffassung mit der anderer mystischer Schriftsteller, vor allem der obengenannten, mag in vieler Hinsicht lehrreich sein. Trotzdem beschränken wir uns auf al-Ḳuschairî. Eine erschöpfende Verwertung des vorliegenden Materials kann nur auf Grund sehr umfangreicher Detailarbeiten geschehen; und eine auf Zufall beruhende Auswahl könnte das Bild nur verwirren. Jeder Vergleichung muß doch stets die Untersuchung der Vergleichungsobjekte vorausgehen. So ist das Thema der vorliegenden Arbeit mit Absicht beschränkt. In dieser Beschränkung hoffe ich ein einigermaßen geschlossenes Bild zu gewinnen, ein Bild aber, das eben in der Mäßigung, die durch den Charakter al-Ḳuschairîs gesichert ist, doch wieder etwas Typisches haben dürfte.

Hinsichtlich der Art der Behandlung mußte sich die

Frage erheben, ob eine Übersetzung in mehr oder weniger großem Umfang oder eine freie Bearbeitung des Stoffes mehr zu empfehlen sei. Den Ausschlag für die Entscheidung gab in der Hauptsache Nicholsons Übersetzung von Hudschwîrîs *Kaschf al-Maḥdschûb*. Hier liegt ein nur wenig jüngeres ähnlich gerichtetes Werk eines persischen Ṣûfî in wortgetreuer Wiedergabe vor, sodaß mir daneben die gleiche Behandlung eines so nah verwandten Buches nicht nötig schien. Andererseits wird man bei der Durchsicht von Hudschwîrî das Gefühl nicht unterdrücken können, daß mit der bloßen Übersetzung für uns noch nicht alles getan ist. Unsere Interessen und Gesichtspunkte dem Stoff gegenüber sind eben wesentlich andere als die der von den Ṣûfî-Schriftstellern vorausgesetzten Leser. So ist denn hier der andere Weg gewählt und der Versuch gemacht, eine abendländischer Betrachtungsweise entsprechende aber natürlich nicht durch sie getrübte Darstellung des morgenländischen Ṣûfîtums zu geben.

Zugrundegelegt und zitiert ist die Kairoer Ausgabe der Risâla von 1318. Der Druck hat sich, wie dies bei Werken theologischen und juristischen Inhalts ja meist der Fall ist, bei ziemlich umfangreicher Vergleichung mit den Handschriften von Berlin, Wien und München, als im ganzen zuverlässig erwiesen. Durchgehend ist der Kommentar des Zakarîjâ' al-'Anṣârî (vgl. Brockelmann, II, 99) benutzt und zwar zunächst in der Münchener Handschrift 136; erst später wurde mir der mit der Glosse al-ʿArûsîs versehene Druck des Kommentars (Bûlâḳ 1290) zugänglich.

I. Kapitel.

Die religiös-sittliche Grundbestimmtheit des Ṣûfîtums.

Goldziher eröffnet seine „Vorlesungen über den Islam“ (Heidelberg 1910) mit der Betonung, der Islam sei „das kräftigste Exempel für die These Schleiermachers, daß Religion im Abhängigkeitsgefühl wurzelt“ (S. 2). Wenn das vom Islam als religiöser Gesamterscheinung ausgesagt werden kann, so gilt es in noch höherem Maß vom Ṣûfîtum, das in seiner edleren Form wohl als eine Verinnerlichung des Islam charakterisiert werden kann. Ja, die Sprache der Ṣûfîs hat für das richtige Verhältnis des Frommen Gott gegenüber einen Ausdruck, den wir geradezu mit „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ widergeben können: das Wort **ʿubûdîja** „Untertänigkeit“. Der Begriff der die Stellung des Menschen bestimmenden *ʿubûdîja* wird am deutlichsten durch Gegenüberstellung des Gottes Position bezeichnenden Korrelatbegriffs *rubûbîja* „absolute Unabhängigkeit“ oder „Selbstherrlichkeit“. Gott allein kommt die *rubûbîja* zu, und es ist Anmaßung des Menschen, wenn er sie wie Pharao (in der Sûra 79,24) öffentlich oder wie die Muʿtazila mit ihrem Indeterminismus versteckt für sich

in Anspruch nimmt (6,15 f.; vgl. 91,14 ff.: Dhu 'n-Nûn). Die ʿ*ubûdîja* ist das „Schauen" oder Sichbewußtsein von Gottes *rubûbîja* (108,22). Der Ṣûfî kann bestimmt werden als „überwältigt von der Verfügung der Selbstherrlichkeit Gottes, gehüllt in das freie Verfügungsrecht der Untertänigkeit" (*makhûrun bi-taṣrîfi 'r-rubûbîjati mastûrun bi-taṣarrufi 'l-ʿubûdîjati:* 151,25). Inhaltlich läßt sich die ʿ*ubûdîja* genauer definieren als „das Bestehen auf wahrhaft gehorsamem Handeln unter der Voraussetzung, daß man das Maß voll bemißt[1]), alles, was vom eigenen Ich ausgeht, geringschätzig ansieht, und, was an einem Gutes ist, als von der Schickung kommend anerkennt" (107, l. Z. ff.). Besonders stark tritt in den Aussprüchen, die das Wesen der ʿ*ubûdîja* illustrieren, hervor, daß sie sich äußert in dem Unterlassen jeder eigenen Stellungnahme zu dem über den Menschen verhängten Geschick (108,2 u. 9), gegründet auf das Bewußtsein der völligen Unfähigkeit des Menschen (108,3), ein Bewußtsein, das hinter den eigenen Handlungen und Zuständen stets schon Scheinheiligkeit und Anmaßung wittert (108,15 ff.). So ist die ʿ*ubûdîja* denn sehr nahe verwandt mit einer anderen Grundtugend des Ṣûfî, dem „Sichbescheiden" *riḍà,* das in der spielenden Manier der Ṣûfî's, die Verzweigungen der Tugenden in mancherlei Relationen darzustellen, als eine Seite der ʿ*ubûdîja* erscheint. So sagt Ibn ʿAṭâ': „die ʿ*ubûdîja* besteht in vier Charaktereigenschaften: daß man die Vertragsverpflichtungen er-

---

[1]) al-'Anṣârî bestätigt die Lesart *taufîr.*

füllt, die gesetzten Schranken einhält, mit dem Vorhandenen sich bescheidet und gegenüber dem Nichtvorhandenen sich geduldet“ (108,27 ff.); und 'Abû 'Alî al-Dschûzdschânî lehrt: „die Bescheidung ist der Hof der *'ubûdîja*, die Geduld *(ṣabr)* die Pforte dazu und die Hingebung *(tafwîḍ)* die Kammer“ (109,7).[1])

Entsprechend der Vorliebe für zahlenmäßige Schemata hat man die *'ubûdîja* in eine Stufenfolge eingegliedert, deren erster Grad, die *'ibâda*, den selbstkasteienden Übungen, deren zweiter, eben die *'ubûdîja*, zäher ertragender Ausdauer, und deren dritter und höchster, die *'ubûda*, dem intuitiven Schauen Gottes entspricht, oder auch so, daß die drei Stufen mit der weiter unten zu besprechenden Dreizahl, *'ilm al-jaḳîn*, *'ain al-jaḳîn*, *ḥaḳḳ al-jaḳîn* in Beziehung gesetzt werden (107,33 f. u. 32 f.). Diese Gliederungen sind häufig nur um des Schemas willen entworfen; inhaltlich ist eine Abstufung oft kaum vorhanden und darum auch nicht künstlich herauszuklügeln.

Echt ṣûfisch im höheren Sinn des Worts ist folgende Verinnerlichung des Begriffs *'ubûdîja* durch an-Naṣrâbâdhî: „die richtige Stellung des *'abd*, des Dieners, *('ubûdîja)* ist das Aufgeben des Bewußtseins von seiner Dienstbarkeit im Schauen dessen, dem er dient“ (109,13).

Die Sprache der Ṣûfîs ergeht sich gern in gegensätzlichen Begriffspaaren. Bis zu einem gewissen Grad werden wir das als Spielerei zu beurteilen haben. Es

[1]) Derselbe Spruch findet sich persisch bei Ferîdeddîn 'Aṭṭâr, Tezkiret ul-ewlijâ' II. S. 119. Z. 10. Jacob.

ist eine Sucht nach pointiertem Ausdruck. Aber es ist doch nicht bloß das. Das innere Leben des Ṣûfî ist in hohem Maße in Wirklichkeit ein Hin- und Herpendeln zwischen entgegengesetzten Polen. So ist das unentbehrliche Komplement der *ʿubûdîja*, des absoluten Abhängigkeitsgefühls, die *ḥurrîja*, die „Freiheit" (118 f.), die innerliche Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt, von der Kreatur. Ja, „die wahre Freiheit besteht in der vollkommenen Abhängigkeit" (118, 27). Das ist das Paradox, dessen Wahrheit der Ṣûfî erlebt, und das die Ṣûfîs aller Generationen denn auch in mancherlei Worten, aber stets in demselben Geist zum Ausdruck brachten.

Der größte Teil des Buches al-Ḳuschairîs ist der Darstellung der sittlich-religiösen Bestimmtheit des Ṣûfîtums gewidmet. Aber dieser Katalog der Tugenden ist nicht eine von einem einheitlichen Prinzip geleitete Gliederung oder Stufenordnung. Nicht eigentlich einzelne verschiedene Tugenden sind es, die er der Reihe nach bespricht, sondern eher ebensoviele Seiten oder Aspekte einer und derselben Grundbestimmtheit. Man kann beinahe sagen, daß sich alles, was der Ṣûfî in seinem noch so reichen inneren Leben empfindet, mit jedem einzelnen dieser Tugendnamen ausdrücken läßt. Das Ṣûfîtum ist eben keine Größe, die fertig einem schaffenden Haupt entsprang. Es ist eine aus zahlreichen Quellen zusammengeflossene historische Erscheinung. Wir kennen die Quellen nicht alle im einzelnen, aber

soweit wir sie kennen, sind sie verschieden genug. Oft ist der Ṣûfî von einem einzigen Gedanken beherrscht und drückt sein ganzes Erleben in diesem Gedanken aus. Ein Begriff wird ihm zur Parole, die er der ganzen Welt entgegenhält. Und aus dem Gegensatz entspringen Thesen, die nun in Form von Definitionen vor uns liegend seltsam genug anmuten. Alle diese Fäden sind — schon vor al-Ḳuschairî — in eins zusammengeflossen, aber sie sind mehr äußerlich vereinigt, als innerlich verschmolzen. Dadurch wird al-Ḳuschairîs Darstellung unsystematisch und wenig übersichtlich. Und jede Darstellung, die auf ihm fußt, wird an dieser Schwäche Anteil haben müssen. Aber das Gesamtbild, das sich von der Grundbestimmtheit des Ṣûfîtums aus dieser Zusammenschau ergibt, wird durch die Unmöglichkeit scharfer begrifflicher Scheidung seiner verschiedenen Seiten doch kaum an Deutlichkeit leiden.

Der Ausgangspunkt der Stimmung des Ṣûfî Gott gegenüber ist das Gefühl von dem gewaltigen Abstand zwischen dem absolut regierenden „Herrn" und dem schlechthin abhängigen „Knecht". Dem Bewußtsein von diesem Gegensatz entspricht das Gefühl der „Furcht" (***chauf*** 70 ff.). Die Furcht vor Strafe ist der erste Anstoß zur Bekehrung (55,17) und — wenn diese Art der Bekehrung auch nur als die unterste Stufe gerechnet wird — der gewöhnliche Anstoß. Die Gottesfurcht als Furcht vor der Strafe (70,33 f.) ist der Ausfluß des übermäßigen Sündenbewußtseins, das Goldziher (in Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgen-

landes, XIII, 35 ff.) als eines der Hauptmotive der ersten Anfänge des Ṣûfîtums erwiesen hat. Typisch ist das oft angeführte Wort von as-Sarî as-Saḳaṭî: „ich sehe so und so oft am Tag nach meiner Nase, aus Furcht, sie möchte schwarz geworden sein; so bange bin ich vor der Strafe“ (73,9 f.). Diese Furcht vor der Sündenstrafe ist es, die den Frommen im Gedanken an den Tod zu Tränen bringt. Der ’asch‘aritische Theolog ’Abû Bekr b. Fûrak hat es auf dem Krankenlager einem Besucher gegenüber ausgesprochen: „Du siehst mich nicht vor dem Tod bange sein; ich fürchte nur, was nach dem Tod kommt“ (72,4 f.); und einer der berühmtesten Väter des Ṣûfîtums, Bischr al-Ḥâfî, hat auf den Vorwurf, vor dem Tode bang zu sein, bekannt: „das Hintreten vor Gott ist schwer“ (72,3). Die Furcht wird als unerläßliche Eigenschaft des Frommen bezeichnet. So sagt ’Abû Sulaimân ad-Dârânî: „das Herz muß nur von der Furcht beherrscht sein; denn wenn die Hoffnung die Oberhand gewinnt über das Herz, so geht das Herz zugrunde“ (72,16 ff.), und Dhu ’n-Nûn al-Miṣrî: „die Leute sind auf dem rechten Weg, solange die Furcht nicht von ihnen weicht; wenn die aber von ihnen gewichen ist, so sind sie vom Wege abgeirrt“ (71, l. Z. f.). Wenn ad-Daḳḳâḳ unterscheidet zwischen *chauf* als Vorbedingung des Glaubens *’îmân*, *chaschja* als Voraussetzung des geoffenbartem Wissens *‘ilm* und *haiba* als Grundlage der Gnosis *ma‘rifa* (71,2 f.), so läßt uns das schon ahnen, wie die grob gedachte den Menschen von Gott trennende Furcht in der Entwickluug des Ṣûfî sich

verfeinert, bis sie am Ende in ihr Gegenteil umschlägt. Deutlicher schildert uns das Wesen der richtigen Gottesfurcht 'Abu 'l-Ḳâsim al-Ḥakîm mit den Worten: „wer ein Ding fürchtet, flieht davon weg; wer aber Gott fürchtet, flieht zu ihm hin“ (71,20), ein Unterschied, den er sonst auch (71,7) in der Spaltung des Begriffes der Furcht in *rahba* und *chaschja* ausdrückt. Wie weit die Furcht Zentralbegriff der ṣûfischen Ethik werden kann, zeigt das Wort des 'Abû 'Othmân: „die wahre Furcht ist das Sichenthalten von den Versuchungen im Äußern wie im Innern“ (71,34f.).

Der Untergrund, aus dem diese Lebensregel hervorgeht, ist die Überzeugung von der absoluten Schlechtigkeit wie der Welt (s. z. B. 68,4f.: al-Fuḍail) so besonders der menschlichen Seele. „Der Schlüssel zu Gott wohlgefälligem Leben ist das Nachdenken“, sagt Dhu 'n-Nûn (84,15); denn — das ist der Gedankengang — es führt zur Erkenntnis der eigenen Schlechtigkeit und dadurch zur Bekehrung (54,15). „Keiner sieht den Schaden seiner Seele, solange er noch etwas von ihr gut findet; nur der sieht die Schäden seiner Seele, der sie in allen Zuständen im Verdacht hat“ (59,13): so lautet ein Wort des 'Abû 'Othmân al-Ḥîrî. Kaum konnte das stärker zum Ausdruck gebracht werden als mit den Worten des 'Abû Ḥafṣ (56,20; 59,8), wenn er sagte: „die Seele ist ganz und gar Finsternis.“ Die zum Bösen antreibende Seele *an-nafs al-'ammâra* — ein Begriff, der aus dem Ḳor'ân stammt (Sûra 12,53) und besonders

im späteren Ṣûfîtum als Ausgangspunkt weiterer Schematisierung eine so beträchtliche Rolle spielt, vgl. u. a. W. H. T. Gairdner, „The Way“ of a Mohammedan Mystic (Leipzig 1912), S. 11 — ist auch für al-Dschunaid die Wurzel alles Übels (84,19 ff.). Die Seele ist, wie aṭ-Ṭimistânî sagt, der dichteste Schleier zwischen dem Menschen und Gott (84,33).

Kein Wunder, daß die Gemütsverfassung des Ṣûfî häufig eine recht triste ist. Besonders für das älteste Ṣûfîtum erschien die Welt als graues Jammertal. So ist denn die „Traurigkeit“ ***ḥuzn*** eine spezifische Eigenschaft derer, die den Pfad des Ṣûfîtums einschlagen (77,26): „wer die Traurigkeit hat, legt vom Pfade Gottes in einem Monat mehr zurück, als der, dem sie abgeht, in Jahren zurücklegt“ (77,27 f.). Den Vorläufer des Ṣûfîtums, al-Ḥasan al-Baṣrî, soll niemand gesehen haben, ohne zu denken, es hätte ihn eben erst ein Unglück getroffen (78,10 f.). Man konnte darüber verhandeln, ob auch die Traurigkeit um Dinge dieser Welt lobenswert sei oder nur die um das Jenseits (78,5 ff.); und es fanden sich Leute, die — freilich entgegen der herrschenden Ansicht — die Traurigkeit in jeder Hinsicht als verdienstlich ansahen ('Abû ʿOthmân al-Ḥîrî). Al-Kattânî erzählt von sich: „ich sah im Schlaf einen jungen Mann, wie ich nie einen schöneren gesehen hatte; da fragte ich: wer bist du? Die Antwort war: die Gottesfurcht. Ich fragte weiter: und wo wohnst du? Da sagte er: in jedem traurigen Herzen. Dann wandte ich mich um — da stand vor mir ein schwarzes Weib, so abscheu-

lich wie es nur sein kann; das fragte ich: wer bist du? Sie sagte: das Lachen. Und als ich fortfuhr: wo wohnst du? gab sie zur Antwort: in jedem lustigen fröhlichen Herzen. Da erwachte ich und beschloß nicht mehr freiwillig zu lachen“ (212,18 ff.). Die Traurigkeit wird schließlich geradezu als Leistung angesehen; so bezeichnet al-Fuḍail b. ‘Ijâḍ, derselbe, mit dessen Tod die wahre Traurigkeit von der Erde schwand (78,11)[1]), langdauernde Traurigkeit als die Armensteuer des Verstandes (78,15).

Die nächste Folgerung aber daraus, daß der Mensch mit seiner zum Bösen reizenden Seele Gott als dem unumschränkten Herrn gegenübersteht, ist, daß die Grundpflicht des Frommen, der Kernpunkt des gottwohlgefälligen Lebens (84,13) die Bekämpfung des eigenen Ich ***muchâlafat an-nafs,*** die Bestreitung der Seele als des Sitzes der Lüste ist. „Der Schlüssel zum Gott wohlgefälligen Leben ist das Nachdenken“, haben wir oben (S. 11) als Wort Dhu ’n-Nûns kennen gelernt; und dieses Wort lautet weiter: „das Zeichen, daß man das Rechte trifft, ist die Bekämpfung der Seele und der Lust; und deren Bekämpfung ist das Unterlassen dessen, was sie begehrt“ (84,15 f.). Die Lüste sind die Dämonen, mit denen der Fromme zu kämpfen hat. Ihre Überwindung ist die wahre *mudschâhada,* der wahre Ṣûfîkampf (58,5).

Unerläßliche Grundbedingung dieses Kampfes, ja in gewissem Sinn selbst wieder Inbegriff der sittlichen Forderung, ist unbestechliche Lauterkeit ***ṣidḳ***. Wenn von

---

[1]) Ausg. 1318 falsch: al-Faḍl.

einem Begriff, so gilt von *ṣidḳ*, daß jede Übersetzung, ob wir nun Lauterkeit sagen, oder Wahrhaftigkeit oder Echtheit, inadäquat bleibt. Deutlicher machen uns das Wesen dieser ṣûfischen Tugend die mancherlei Definitionen. Den Kern der Sache trifft das Wort: „*Ṣidḳ* ist das Sichreinhalten vom Achten auf das eigene Ich" (113,17, 18). Dieses Moment der Unparteilichkeit, des Freiseins von Selbstgefälligkeit ist charakteristisch für das ṣûfische *ṣidḳ*. Es kann fraglich scheinen, ob sich der Begriff ohne fremde Beeinflussung durch innere Entwicklung von seinem Wortsinn aus so verfeinern konnte. Doch ist das immerhin die Auffassung der Ṣûfîs. „Das Minimum des *ṣidḳ* ist das Gleichsein im Geheimen und im Öffentlichen. *Ṣâdiḳ* ist, wer lauter ist in seinen Worten; *ṣiddîḳ* ist, wer lauter ist in allen seinen Worten, Werken und Zuständen" (114,31 f.). Al-Dschunaid sagt: „die rechte Wahrhaftigkeit ist, daß du wahrhaftig bist in Lagen, aus denen dich nur die Lüge befreit" (115,26 f.). In dieser Tiefe gefaßt, kann *ṣidḳ* wohl Ausdruck für die höchste Forderung des sittlichen Lebens werden; und wir verstehen das Wort des Jûsuf b. 'Asbâṭ: „daß ich eine Nacht durch in Lauterkeit mit Gott verkehre, ist mir lieber, als daß ich mein Schwert schwinge auf dem Pfade 'Allâhs" (116,1), oder die folgende Anekdote: „es sagt jemand: wer der ständigen Pflicht nicht nachkommt, von dem wird die Erfüllung der zeitlich bestimmten Pflicht nicht angenommen; da fragte man: was ist die ständige Pflicht? und die Antwort war: die Lauterkeit" (116,6 ff.).

Die wahre Lauterkeit schließt natürlich auch die Rücksicht auf das Urteil der Menschen aus (al-Ḥârith al-Muḥâsibî: 116,3 ff.); und al-Dschunaid (114, l. Z.) stellt geradezu dem *ṣâdiḳ* den *murâ'î* gegenüber, den, der darauf Wert legt, was die Leute von ihm denken. Damit wird der Begriff des *ṣidḳ* ganz nahe an den verschwisterten Begriff ***'ichlâṣ*** herangerückt, der im eigentlichen Sinn der Gegensatz zu *ri'â'* „Gesehenseinwollen", „Scheinheiligkeit" ist. Wie das *ri'â'* zu den allerschlimmsten Fehlern der Seele gehört (58,14 ff.), so ist ihr Gegenteil *'ichlâṣ*, die „ausschließliche Reservierung des Herzens für Gott", eine der wichtigsten Voraussetzungen oder Seiten der Bekämpfung des eigenen Ich (*muchâlafat an-nafs*). Am schärfsten hat ad-Daḳḳâḳ das Verhältnis von *'ichlâṣ* und *ṣidḳ* zum Ausdruck gebracht: „*al-'ichlâṣ* heißt sich hüten vor der Rücksicht auf die Menschen; *aṣ-ṣidḳ* heißt sich reinhalten von dem Achten auf die eigene Seele. So kennt also der *muchliṣ* kein Gesehenseinwollen und der *ṣâdiḳ* keine Selbstgefälligkeit" (113,17 f.). Der Begriff bezeichnet — im Anschluß an Sûra 112 — geradezu die praktische Betätigung des Monotheismus. So definiert al-Ḳuschairî *'ichlâṣ* als „die ausschließliche Abzielung auf Gott im Gehorsam" (113,2). Andere geben die Begriffsbestimmung in anderer Form: „*al-'ichlâṣ* ist die Reinhaltung des Handelns von der Rücksicht auf die Geschöpfe" (113,4 f.); „*al-'ichlâṣ* heißt niemand als Gott über seine Werke zum Zeugen aufrufen" (114,7 f.). Dhu 'n-Nûn zeichnet die Beziehung des *'ichlâṣ* zu verwandten Begriffen in dem Wort: „*al-*

'ichlâṣ, ausschließliche Hingabe an Gott, kommt nicht völlig zustande außer durch Lauterkeit darin und Ausdauer dabei, Lauterkeit kommt nicht völlig zustande außer durch ausschließliche Hingabe darin und Beharren dabei" (113,18ff.). Ein anderes Wort von ihm spricht von den Kennzeichen des *'ichlâṣ*: „drei Dinge sind Anzeichen des *'ichlâṣ*: daß einem Lob und Tadel von der großen Menge gleich ist, daß man bei den Werken vergißt, die Werke zu sehen, daß man vergißt, die Belohnung der Werke im Jenseits zu fordern" (113,21f.). Für diesen letzteren Gedanken hat Ruwaim (114,5) den Ausdruck des „Sichreinmachens von den Werken" *al-'ichlâṣ min al-ʿamal* geprägt. Wie hoch das *'ichlâṣ* zu stellen ist, zeigt am deutlichsten die Beurteilung des Gegenteils durch al-Fuḍail: „das Unterlassen eines Werkes um der Leute willen ist Scheinheiligkeit, das Tun eines Werkes um der Leute willen ist Abgötterei; und *al-'ichlâṣ* ist, daß Gott dich von beiden heilt" (114,2f.). Nichts soll neben Gott an dem Menschen Anteil haben: das ist die *ġaira*, die Eifersucht des Menschen, nicht auf, sondern für Gott (136,22f.; 137,24). „Von 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî wird erzählt, daß er im Traum eine Schar von Huri's sah und nach ihnen blickte. Da blieben einige Tage seine ekstatischen Zustände aus. Dann sah er im Traume wieder eine Schar von ihnen. Diesmal wandte er sich nicht nach ihnen, sondern sagte: ihr seid Zerstreuung" (138,3f.). So ist es im Grunde derselbe Gedanke, der mit *'ichlâṣ* wie mit *ġaira* ausgedrückt wird. Eine gewisse Vorliebe für den

letzteren Begriff scheint asch-Schiblî gehabt zu haben (137,20 ff.). „Einstmals rief asch-Schiblî zum Gebet. Wie er nun zum Doppelbekenntnis gekommen war, sagte er: wenn du es nicht geboten hättest, würde ich neben Dir keinen zweiten erwähnen“ (138,23 f.): ein starkes Wort für einen Muslim!

Der Begriff des *'ichlâṣ* bringt wie kein anderes Wort die auf das ganze gehende Forderung der Religion zum Ausdruck. Kein Wunder darum, daß, wie at-Tustarî sagt, der Leute des *lâ 'ilâha 'illa 'llâh* viele, aber derer des *'ichlâṣ* wenige sind (114,12). Erst dann hat das *'ichlâṣ* seine Vollendung erreicht, wenn es auch über das Bewußtsein vom *'ichlâṣ* hinausgehoben wird. „Solange sie im Zustande des *'ichlâṣ* sich ihres *'ichlâṣ* bewußt sind, bedarf ihr *'ichlâṣ* noch des *'ichlâṣ*,“ sagt 'Abû Ja'ḳûb as-Sûsî (113,20 f.). Wem Gott dieses Bewußtsein vollends wegnimmt, der ist, wie az-Zaḳḳâḳ[1]) dies nennt, *muchlaṣ*, nicht mehr *muchliṣ* (113,27). Von dieser Stufe ist dann das Wort al-Dschunaids wohl begreiflich: „*al-'ichlâṣ* ist ein Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen, das kein Engel weiß, um es aufzuschreiben, kein Teufel, um es zu verderben, keine Lust, um es falsch zu leiten“ (114,4 f.).

Wenn nun auch, wie wir gesehen haben, das richtige Verhalten des *'abd* zu seinem *rabb* in seinem ganzen Umfang unter den Begriffen *ṣidḳ* oder *'ichlâṣ* subsumiert werden kann, so erscheinen sie, enger gefaßt, doch

---

[1]) so ist statt des ad-Daḳḳâḳ des Druckes zu lesen.

genauer als die wichtigste Voraussetzung der normalen Stellung des Menschen zwischen Gott und der Welt. Die Bekämpfung des eigenen Ich lernten wir als Ausgangspunkt der ṣûfischen Ethik kennen. Die Seele als Sitz der Begierden bindet ihn an das weltliche Leben. Die Bande *ʿalâḳât, ʿalâ'iḳ,* die den Menschen mit der Welt verknüpfen, gilt es abzuschneiden (115,11 u. 30). Kann doch al-Dschunaid das *taṣawwuf* definieren als das „bei Gott Sein ohne Fessel (*ʿalâḳa*)“ (150,15; vgl. Nicholson in JRAS., 1906, S. 336, No. 23). Die dem Stande der *ʿubûdîja* entsprechende Stellung zu der Welt und ihren Gütern in Beziehung auf Gott drückt sich inhaltlich, wie oben schon angedeutet war, aus in einer Reihe von Tugenden, deren Grundton mit „Bescheidung“ oder „Genügsamkeit“ *riḍà* bezeichnet werden kann. *Riḍà* hat tatsächlich eine so zentrale Bedeutung in der Ethik des Ṣûfîtums, daß Nicholson, der es mit „quietism“ übersetzt, darin das treffendste Charakteristikum des ältesten Ṣûfîtums erblickt (JRAS., 1906, S. 306). Für die verschiedenen Arten und Grade dieser Grundtugend hat das Ṣûfîtum wieder mancherlei Begriffe, deren Inhalt teilweise ineinander übergeht: es sind zunächst die Worte *ṣabr, ḳanâʿa* und schließlich *riḍà* selbst.

Als die Pforte zur *ʿubûdîja* hat Dschûzdschânî, wie wir oben (S. 7) gesehen haben, die Geduld **ṣabr** bezeichnet. Die Grundbedeutung von *ṣabr* bedarf kaum der Erläuterung. Einige Ṣûfî-Aussprüche mögen genügen. Al-Dschunaid sagte einmal: „die Reise von dieser nach jener Welt ist leicht und bequem für den Gläubigen,

das Sichlosmachen von der Kreatur an die Seite Gottes ist hart, die Reise von sich selbst zu Gott ist schwer und hart und das Ausharren bei Gott ist noch härter." Da fragte man ihn nach dem Ausharren und er erwiderte: „es ist das Hinunterschlucken von Bitterem ohne ein saures Gesicht zu machen" (100,28ff.). Ibn ʿAṭâʾ definiert *ṣabr* als das „Ausharren bei der Prüfung mit gutem Betragen" (101,3). Ein anonymer Spruch lautet: „schluck die Geduld hinunter! Wenn sie dich tötet, tötet sie dich als Märtyrer; wenn sie dich am Leben läßt, läßt sie dich in hohem Rang am Leben" (101,32). *Ṣabr* ist also, wie diese Beispiele hinreichend zeigen, die passive Hinnahme der Prüfung ohne Klage (101,3f.), aber doch auch ohne das Erfordernis innerer Zustimmung, wie dies ad-Daḳḳâḳ direkt ausspricht: „die Definition von *ṣabr* erfordert, daß du dich der Bestimmung nicht widersetzest; daß man die Heimsuchung aber, ohne darüber zu klagen, merken läßt, widerspricht dem Begriff nicht" (103,1f.). Daß auch die Geduld nach den beliebten Schemas in verschiedene Unterstufen zergliedert wird, nimmt uns nicht wunder. Nur die eine Gliederung sei des eigenartigen Sprachgebrauchs wegen erwähnt: „die Geduld zu *(li)* Gott ist ein Sichmühen, die Geduld durch *(bi)* Gott ist ein Beharren, die Geduld in *(fî)* Gott ist eine Heimsuchung, die Geduld bei *(maʿa)* Gott ist ein Erfüllen, die Geduld von Gott weg *(ʿan)* ist ein Unterdrücken" (101,32ff.). Denselben Gedanken, daß es auch eine tadelnswerte Geduld „von Gott weg" gebe, setzt folgende Erzählung ins Licht: „Ein Mann

trat auf asch-Schiblî zu und fragte ihn: was für eine Geduld fällt den Geduldigen am schwersten? Da sagte er: »die Geduld in Gott.« — Nein! — »Die Geduld zu Gott.« — Nein! — »Die Geduld bei Gott.« — Nein! — Da fragte asch-Schiblî: »welche dann?« Und der Mann sagte: die Geduld von Gott weg! — Da tat asch-Schiblî einen Schrei, daß sein Geist beinahe zugrundegegangen wäre" (101,18 ff.).

Dem *ṣabr* stehen gegenüber ***ḳanâʿa*** „Genügsamkeit" und ***riḍà*** „Bescheidung", „Zufriedenheit", die sich begrifflich kaum voneinander unterscheiden lassen. Bezüglich der *ḳanâʿa* können wir uns begnügen mit dem Wort des 'Abû Sulaimân ad-Dârânî, daß sie der Anfang des *riḍà* sei (88,25), und uns sogleich diesem Begriff zuwenden, der, wie *ṣabr* die Pforte, so den Hof der *ʿubûdîja* bezeichnet (s. o. S. 7). Wie es eine Geduld gibt, die nicht lobenswert ist, so auch eine Zufriedenheit. Al-Ḳuschairî umschränkt die Forderung des *riḍà*: „wisse, daß der Mensch verpflichtet ist zur Bescheidung bei der Schickung, bei der ihm Bescheidung befohlen ist. Nicht in allem aber, was ihm vom Geschick bestimmt ist, darf oder muß er sich bescheiden, wie in den Gesetzesübertretungen und verschiedenartigen Prüfungen der Muslime" (105,30 ff.). „Das Verderben für den Menschen ist, daß er mit sich selbst zufrieden ist" (85,21). Doch die Ablehnung dieser tadelnswerten Art von Genügsamkeit dient nur dazu, die wahre Zufriedenheit in desto helleres Licht zu stellen. Das Wertverhältnis zwischen *ṣabr* und *riḍà* drückt am treffendsten

das Wort aus, das der — echt charakteristisch — eigentlich schon zum Ṣûfî gestempelte ʿOmar b. al-Chaṭṭâb an ʾAbû Mûsà al-ʾAschʿarî geschrieben haben soll: „alles Gute liegt beschlossen in der Bescheidung; wenn du also dazu imstande bist [so ist es gut]. Wo aber nicht, so gedulde dich!“ (107,12 f.). Für diesen Begriff haben die älteren Ṣûfîs, wie dies auch al-Ḳuschairî selbst aufgefallen ist (105,26 f.), vielleicht noch mehr und verschiedenartigere Definitionen gegeben als für andere Begriffe ihres Sprachgebrauchs, Definitionen, die in knappen Worten das Wesen dieser Grundtugend charakterisieren, ohne freilich viel Neues beizubringen. Doch er gab auch Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten: die ʿIrâḳier haben nach al-Ḳuschairî (105,21 ff.) *riḍà* für einen *ḥâl*, also als göttliche Wirkung, erklärt, während die Chorâsânier es für einen *maḳâm*, demnach als vom Menschen erworben, hielten. Diese Verteilung der gegensätzlichen Meinungen auf die beiden Parteien hat darum mehr innere Wahrscheinlichkeit als die umgekehrte des Hudschwîrî (Ausg. Lahore, S. 126; übers. v. Nicholson, S. 177), weil eben dieser Autor an derselben Stelle als Hauptvertreter der von ihm den Chorâsâniern zugeschriebenen Meinung doch einen ʿIrâḳier nennt, den al-Ḥârith al-Muḥâsibî. Sehen wir uns nun einige der Definitionen an! Der eben genannte al-Muḥâsibî sagt: „*riḍà* ist das Stillesein des Herzens unter dem Verlauf der Geschicke“ (107,4 f.); ʾAbû Turâb an-Nachschabî: „nicht erreicht die Zufriedenheit, in wessen Herz irdisches Gut noch einen Wert hat“ (107,8); al-Dschunaid: „*riḍà* ist das

Aufgeben der eigenen Entscheidung“ (107,3); an-Nûrî: „*riḍà* ist die Freudigkeit des Herzens beim Verlauf der Geschicke“ (107,5). Diese innere Bereitwilligkeit, die Zustimmung zu dem, was Gott über den Menschen verfügt, ist es, was *riḍà* weit über *ṣabr* hinaushebt. Daß der Bescheidung in der ṣûfischen Lebensauffassung wirklich die zentrale Stellung zukommt, die wir ihr hier beigemessen haben, spricht kurz und deutlich 'Abû Sulaimân ad-Dârânî aus: „wenn der Mensch die Begierden sich aus dem Sinn schlägt, so hat er *riḍà*“ (106,9). Und ad-Daḳḳâḳ nennt *riḍà* direkt das Charakteristikum des Frommen höheren Grades: „der Pfad der gewöhnlichen Ṣûfîs ist länger — das ist der Pfad der Exercitien; und der Weg der »Besonderen« ist näher, aber mühsamer — das ist, daß du handelst mit Bescheidung und dich bescheidest mit dem Geschick“ (106,12 f.). Dhu 'n-Nûn al-Miṣrî führt aus: „drei Dinge sind Anzeichen der Zufriedenheit: daß man die eigene Entscheidung vor dem Fallen des Loses unterläßt, daß man die Bitterkeit aufgibt, nachdem das Geschick entschieden hat, und daß die Liebe sich regt während der Heimsuchung“ (106,26 ff.)

Die Zufriedenheit oder das Wohlgefallen des Menschen an Gott ist die Folge von Gottes Wohlgefallen am Menschen, so daß der Heilige daraus, daß er an Gott Wohlgefallen findet, auf Gottes Wohlgefallen an ihm selbst schließt (106,2 ff.). Wie so viele Begriffe der ṣûfischen Kunstsprache führt uns auch *riḍà* von dem gewöhnlichen Niveau der Umgangssprache auf eine Höhe,

auf der der Ṣûfî sich jenseits von Himmel und Hölle fühlt. 'Abû Sulaimân ad-Dârânî, den wir vielleicht in besonderem Sinn als den Apostel des *riḍà* bezeichnen können, hat auch das Wort geprägt: „*riḍà* ist, daß du Gott nicht um das Paradies bittest, noch um Befreiung vom Höllenfeuer" (106,23 f.); und: „sollte mich Gott ins Höllenfeuer bringen, so würde ich mich dabei bescheiden" (107,2).[1])

Es ist genau genommen dieselbe Gemütsverfassung, die hier mit *ṣabr* und *riḍà* charakterisiert ist, für die der Ṣûfî ein anderesmal die Worte ***chuschûʿ*** und ***tawâḍuʿ*** „Demut", „Gottergebenheit" gebraucht. Man vergleiche nur at-Tirmidhîs Ausspruch: „demütig ist, bei wem die Feuer der Begierden zu flackern aufgehört haben" (81,10) mit dem oben erwähnten Wort ad-Dârânîs über *riḍà* (s. o. S. 22). Nur künstlich lassen sich die beiden Begriffe selbst unterscheiden: „Demut *chuschûʿ* ist es, sich Gottes Leitung zu fügen; und Ergebenheit *tawâḍuʿ* ist es, sich Gott zu übergeben und den Widerspruch gegen die Bestimmung zu lassen" (81,5). In den Worten *ṣabr* und *riḍà* drückt sich ursprünglich die Stellung des Menschen gegenüber dem Ergehen in dieser und jener Welt ohne direkte Beziehung auf einen persönlichen Gott aus, während diese Beziehung bei *chuschûʿ* und *tawâḍuʿ* im Grunde schon vorliegt. „Demut ist das Hinwelken, das das Herz überkommt, wenn es den Herrn

---

[1]) Noch weiter ging Suhrawerdî nach Saʿdîs Bûstân, ed. Graf, S. 150: er wollte gern selbst in die Hölle, damit für andere dort Platzmangel einträte. Jacob.

erkennt" (81,20 f.); „Demut ist das Schmelzen und Zusammenschrumpfen des Herzens vor der Überwältigung der Wahrheit" (81,21 f.); oder, um ein drastischeres Bild zu gebrauchen: „Demut ist die Gänsehaut, die das Herz plötzlich überläuft, wenn die Enthüllung der Wahrheit hereinbricht" (81,22 f.). Im Grunde drückt der eine mit „Demut" aus, was der andere mit „Zufriedenheit" sagen will. Wie wir oben ad-Dârânî als besonderen Vertreter des *riḍà* kennen gelernt haben, so kann al-Fuḍail b. ʿIjâḍ vielleicht als Apostel des *chuschûʿ* gelten (81,23; 82,10 ff), der einst beim Ṭawâf in Mekka zu seinem Nebenmann Schuʿaib b. Ḥarb sagte: „wenn du denkst, daß beim Fest einer sei, der schlechter ist, als ich und du, welch schlimme Gedanken hast du dann!" (83,7 ff.). In Praxis freilich konnte er sich mit dem erhabenen Vorbild des 'Ibrâhîm b. 'Adham kaum messen (83,25 ff.), dessen Verhalten trotz seiner Groteskheit immerhin zeigt, welche Bedeutung der Demut im ältesten Ṣûfîtum zukam.

So tief die Begriffe *chuschûʿ* und noch mehr *riḍà* die innere Abhängigkeit des Frommen von seinem Gott erfassen, so treffend sie die Grundstellung des Ṣûfî zwischen Gott und Welt charakterisieren, sie bedürfen doch der Ergänzung. Allen diesen Begriffen haftet noch etwas rein Negatives an. Ganz so negativ aber ist die religiöse Empfindung des Ṣûfîtums auch im Beginn der Ṣûfîlaufbahn nicht. Neben der Furcht als dem Ausgangspunkt des religiösen Gefühls steht die Hoffnung ***radschâ'***, die Hoffnung auf Vergebung der Sünden und

Annahme der guten Werke (74,15 ff.). Daran verzweifeln hieße „schlecht denken von Gott“ (vgl. 174,22 ff.: Râbiʿa).[1] „Furcht und Hoffnung sind wie die beiden Flügel des Vogels; wenn sie sich die Wage halten, ist der Vogel im Gleichgewicht und sein Flug ist vollkommen. Wenn er einen von ihnen eingebüßt hat, so hat ihn Einbuße getroffen. Und wenn sie beide weg sind, so ist der Vogel am Rande des Todes angekommen“, sagt ar-Rûdhbârî (74,21 f.). Und ’Abû ʿOthmân al-Maġribî sagt: „Wer sich zur Hoffnung antreibt, wird enttäuscht; wer sich zur Furcht antreibt, verzweifelt. Jedoch einmal von diesem, das andremal vom andern!“ (74,27 ff.). In Wahrheit freilich tritt wenigstens im älteren Ṣûfîtum die Hoffnung hinter der Furcht stark zurück. Aber eine Ergänzung hat die negative Fügsamkeit des Frommen doch: es ist das ***tawakkul***, das „Gottvertrauen“, dessen grundlegende Bedeutung für die ersten asketischen Anfänge des Ṣûfîtums Goldziher in Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes, XIII, 35 ff. in helles Licht gerückt hat.

Nehmen wir voraus, wie ad-Daḳḳâḳ das Gottvertrauen in drei Grade gliedert: *tawakkul, taslîm, tafwîḍ:* „der *mutawakkil* beruhigt sich bei Gottes Verheißung: wer auf der Stufe des *taslîm* steht, läßt sich daran genügen, daß Gott weiß, wie es um ihn steht[2]); wer die

---

[1]) Zum Ausdruck s. auch Margoliouth in Transactions of the third international congress for the history of religions, I, 293.

[2]) صاحب التسليم يكتفى بعلمه, was al-’Anṣârî erläutert mit تعالى بحاله.

Stufe des *tafwîḍ* einnimmt, ist zufrieden mit seiner Bestimmung" (91,33 f.). Das erste ist die Eigenschaft der Gläubigen, das zweite die der Heiligen, das dritte die derer, die die Einheit mit Gott erleben. Die Begriffe alle im höchsten Sinn genommen, kann man auch sagen, daß das erste allen Propheten gemein ist, während 'Ibrâhîm durch die zweite und Muḥammed durch die dritte Stufe ausgezeichnet war (92,14 ff.). — *Tafwîḍ* hat Dschûzdschânî (s. o. S. 7) — neben *ṣabr* und *riḍà* als Pforte und Hof — als die Kammer der *ʿubûdîja* bezeichnet. Denselben Zusammenhang zeigt auch ein Wort des Dhu 'n-Nûn al-Miṣrî, der auf die Frage nach dem Gottvertrauen dies als „das Aufgeben der Herren [außer Gott] und das Abschneiden der Mittel" erklärte und, um weitere Erläuterung gebeten, beifügte: „daß man die Seele in die Abhängigkeit *ʿubûdîja* hineinstürzt und aus der Selbstherrlichkeit *rubûbîja* herausbringt" (91,14 ff.).

Führt uns der letztgenannte Spruch Dhu 'n-Nûns schon typisch in die praktische Betätigung des *tawakkul* hinein, so zeigt uns ein anderer deutlich die Grundvoraussetzung für diese Betätigung: „Gottvertrauen ist, daß man die Selbstleitung aufgibt und sich der eigenen Kraft und Macht entkleidet; nur dann hat der Mensch die Kraft zum Gottvertrauen, wenn er weiß, daß Gott weiß und sieht, wie es um ihn steht" (90,33 ff.). Gott weiß, wie es um den Menschen steht, und was er nötig hat, und „ihm gehören die Schätze der Himmel und der Erde" (Ḥâtim al-'Aṣamm: 90,15), aus denen er dem Frommen wohl einmal etwas „eröffnet" (vgl. Goldziher,

a. a. O., S. 48—50). „Ein Ṣûfî hat erzählt: ich war in der Wüste; da ging ich der Karawane voraus. Da sah ich vor mir einen einsamen Wanderer und beeilte mich, bis ich ihn eingeholt hatte. Da zeigte sich, daß es eine Frau war, die mit einem Stock in der Hand gemessen dahinschritt. Ich dachte, sie sei ermüdet, steckte meine Hand in den Busen, holte 20 Dirhems heraus und sagte: nimm das und warte, bis die Karawane dich einholt; dann kannst du dich darin einmieten. Komm dann bei Nacht zu mir, daß ich deine Sache in Ordnung bringe. — Da machte sie mit ihrer Hand eine solche Bewegung in der Luft, und — siehe — sie hatte Dînâre darin. Da sagte sie: du nimmst die Dirhems (Silberlinge) aus dem Busen und ich die Dînâre (Goldstücke) aus der verborgenen Welt *(min al-ġaib)*" (92,30 ff.). So kann, wer auf Gott vertraut, sein „wie der Säugling, der keine Zuflucht kennt als die Brust der Mutter; so läßt sich, wer auf Gott vertraut, nirgends hinführen als zu seinem Herrn" (92,29 f.).[1]) Das Gegenteil des Gottvertrauens als des Charakteristikums des Ṣûfî ist das Suchen nach Erwerb *kasb*. So kann ar-Rûdhbârî sagen: „wenn der *faḳîr* nach fünf Tagen sagt: mich hungert, so schickt ihn auf den Markt und weist ihn an zu arbeiten und zu erwerben" (93,18). Das *tawakkul* ist das Freisein von allen diesen Fesseln, die an die Welt binden (91,31 f.; vgl. *'alâḳa* auch 100,2; ferner s. o. S. 18), das Verzichten

---

[1]) vgl. asch-Schiblîs Ausspruch: „die Ṣûfîs sind Säuglinge am Busen Gottes" (150, l. Z.; s. Nicholson in JRAS., 1906, S. 344, No. 58).

auf die *'asbâb*, die „Mittel“ (s. z. B. 66,28; vgl. Goldziher, a. a. O., S. 42). „An-Nûrî hungerte in der Wüste; da erging eine Stimme an ihn: was ist dir lieber, Mittel oder Genüge *(sababun 'au kifâjatun)?* Er erwiderte: Genüge: darüber hinaus gibt es nichts mehr. Da blieb er 17 Tage ohne zu essen“ (93,16ff.; vgl. auch 194,20ff.). 'Abû ʿAbdallâh al-Ḳuraschî kann das Gottvertrauen schließlich definieren als „das Unterlassen jedes Mittels, das zu einem Mittel führt, so daß Gott es ist, der damit betraut ist“ (91,20f.). Vor allem ist die Sorge für die Zukunft im Widerspruch mit dem Gottvertrauen. Dieses ist vielmehr „das Beschränken des Lebensunterhaltes auf einen Tag und das Aufgeben der Sorge um das Morgen“ (91,7f.). Die weithinausgehende Hoffnung *ṭûl al-'amal* ist eine der schlimmsten Gefahren der Seele (84,12; vgl. 59,18: Dhu 'n-Nûn; 118,1: al-Fuḍail), der gegenüber das Ṣûfîtum mit eindringlichen Worten das *ḳaṣr al-'amal*, das „Einschränken der Berechnung“ (72,2: Ḥâtim al-'Aṣamm; 66,18: Sufjân ath-Thaurî; 219,23) predigt. Einem jungen Mann in Mekka brachte einst jemand einen Beutel mit Geld, und als er versicherte, er habe das nicht nötig, sagte der zu ihm: verteil es unter die Armen. Am Abend sah man denselben Jüngling sich seine Mahlzeit erbetteln. Darüber zur Rede gestellt, warum er dafür nichts von dem Gelde behalten habe, erklärte er: „ich wußte nicht, daß ich so lange leben sollte“ (147,3ff.). Das ist das echte *ḳaṣr al-'amal* (vgl. zu diesen Begriffen auch Goldziher, a. a. O., S. 44). Das richtige Gottvertrauen schließt den Verzicht auf

jeden Lebensunterhalt ein, der im voraus zu berechnen ist *ma'lûm* (51,19 f.[1]); vgl. auch 128,9; 193,27; 219,25). So erzählt al-Warrâḳ als Beispiel des wahren Kampfes des Ṣûfî: „das Höchste, was es für uns gab, als es mit uns seinen Anfang nahm in der Moschee des 'Abû 'Othmân al-Ḥîrî, war, daß wir anderen gaben, was uns eröffnet wurde *(al-'îthâru bimâ juftaḥu 'alainâ)*, und daß wir keine Nacht zubrachten *('alà ma'lûmin)* im Gefühl, auf Unterhalt rechnen zu können" (59,4 ff.).

Die praktische Betätigung des *tawakkul* wurde zu einer Virtuosität, die zu sonderbaren Auswüchsen trieb. 'Abû Ḥamza al-Chorâsânî fiel auf dem Weg zur Pilgerfahrt in einen Brunnen. Er rief aber nicht um Hilfe, da das gegen das Gottvertrauen gegangen wäre. Nun kamen zwei Männer an dem Brunnen vorbei und beschlossen ihn zuzustopfen, damit nicht jemand hineinfalle. Der fromme Ṣûfî hörte die Worte und die Ausführung des Vorhabens mit an ohne sich zu regen. Sein Gottvertrauen wurde glänzend belohnt. Er hörte, wie sich nach einer Weile wieder etwas oben zu schaffen machte, etwas herunterhängte und Laute hören ließ, die er als Aufforderung verstand sich daran zu hängen. Jedenfalls tat er es und wurde herausgezogen — durch

---

[1]) من كان قوته معلوما لم يفرّق بين الالهام والوسواس — was al-'Anṣârî (Ausg. Bûlâḳ 1290, II, 98) erklärt: لان سكونه الى جهة معيّنة يمنعه من النظر فى كمال حاله وهو تحسسه لما يرد على قلبه فمن لم يبلغ درجة التوكّل والاعراض عن السكون الى الاسباب المعيّنة المعتادة لم ينل كمال فراغ القلب للتفرقة بين الالهام والوسوسة فى خواطر قلبه.

einen Löwen, den Gott zu seiner Hilfe gesandt (94,30 ff.). Es wurde Brauch, einsam in der Wüste herumzuwandern, ohne *'alâka,* ohne *'asbâb,* nur etwa wie 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ mit Nadel und Faden, Lederbehälter und Scheere ausgerüstet (92,10). Derselbe 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ kann sich dessen rühmen, die Begleitung al-Chaḍirs, die ihm dieser angeboten, abgelehnt zu haben, um sein *tawakkul* nicht zu verderben (91,29 ff.; ohne Nennung des Namens des Ṣûfî auch erzählt 61,7 ff.). Dergleichen Übertreibungen konnten natürlich nicht allgemeiner Zustimmung sicher sein. Es wird ein Gespräch zwischen al-Ḥallâdsch und 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ erzählt, das hierfür charakteristisch ist. Al-Ḥallâdsch fragte einst den 'Ibrâhîm: „was hast du auf diesen Reisen und Wüstenwanderungen getan?" Die Antwort war: „ich habe beharrt im Gottvertrauen, indem ich meine Seele demgemäß in Ordnung brachte." Da erwiderte ihm al-Ḥallâdsch: „du hast dein Leben hinschwinden lassen in der Pflege deines Innern. Wie steht es aber mit dem Hinschwinden im Einheitsbewußtsein *(tauḥîd)*?" (91,4 ff.). Daß das Übertreiben der äußerlichen Betätigung des *tawakkul* zu Mißständen führte, können wir der Warnung des Jaḥjà b. Mu'âdh entnehmen: „das Wolletragen *(aṣ-ṣûf)* ist ein Laden und das Reden von der Askese ein Handwerk[1]) und das Begleiten der Karawanen[2]) ein Abbiegen vom Weg; alle diese Dinge

[1]) Man kann hier mit Händen greifen, wie der Begriff des Berufs oder Handwerks in den des Tricks übergeht.

[2]) In der Hoffnung dort ihren Unterhalt zu finden.

sind Fesseln“ (91, l. Z. ff.). Das wahre Gottvertrauen ist, das wurde nicht vergessen, eine viel ernstere Sache. „Eine Anzahl Leute kam zu al-Dschunaid und fragte: wo sollen wir unseren Unterhalt suchen? Er antwortete: wenn ihr wißt, wo er zu finden ist, so holt ihn! Da sagten sie: so wollen wir Gott darum bitten. Die Erwiderung war: wenn ihr wißt, daß er euch vergißt, so mahnt ihn! Beschämt fuhren sie fort: wir wollen nach Hause gehen und auf Gott vertrauen. Al-Dschunaid aber versetzte: auf die Probe stellen heißt zweifeln. Da fragten sie: was ist dann die richtige Klugheit? Und al-Dschunaid schloß: das Unterlassen der Klugheit!“ (93,$_{9}$ff.). Dem Sahl b. ʿAbdallâh at-Tustarî heißt Gottvertrauen „sich völlig an Gott überlassen in allem, was er will“ (91,$_{8}$). Nach ihm ist „die erste Station im Gottvertrauen, daß der Mensch unter den Händen Gottes ist wie der Tote unter den Händen des Leichenwäschers; der wendet ihn und dreht ihn, wie er will, ohne daß er eigene Bewegung und eigenen Willen hat“ (90,$_{11}$ff.).[1] Hier steht das *tawakkul* im Mittelpunkt des religiösen Empfindens. Es gab aber auch andere, denen dieser Weg nicht lag. ʾAbû Sulaimân ad-Dârânî, den wir oben als Apostel des *riḍà* kennen gelernt haben, bekennt seinem Schüler ʾAḥmed b. ʾAbi ʾl-Ḥawârî gegenüber: „der Wege zum Jenseits sind viele; und dein Schaich kennt viele, außer diesem gesegneten Gottvertrauen. — Davon hab' ich keinen Hauch verspürt“ (93,$_{11}$ff.). Wie

---

[1]) Vgl. Türkische Bibliothek, 14. Band, S. 48. Jacob.

man auf der einen Seite der äußeren Übertreibung des *tawakkul* durch Verinnerlichung des Begriffs abhelfen wollte, so auf der anderen Seite durch die Betonung der Berechtigung des „Sichregens“ *ḥaraka*. Derselbe at-Tustarî, der das berühmte Bild vom Kadaver-Gehorsam geprägt hat, erkennt doch an, daß, wie der Zustand *ḥâl* des Propheten das *tawakkul* war, so seine *sunna* auf das Erwerben *kasb* hinauslief (91,22), und stellt die freilich paradox klingende Regel auf: „wer gegen das Sichregen *ḥaraka* auftritt, tritt gegen die *sunna* auf; und wer gegen das *tawakkul* auftritt, tritt gegen den Glauben auf“ (92,4f.). Von prachtvoller Nüchternheit zeugt die Antwort, die der Prophet einem Mann, der zu ihm sagte: „ich will meine Kamelin frei laufen lassen und auf Gott vertrauen“, gab: „bind sie an und vertrau auf Gott!“ (90,20f.). Mit Recht kann sich also al-Ḳuschairî auf die *sunna* berufen, wenn er sagt: „das Sichregen in äußeren Dingen tut dem Gottvertrauen im Herzen keinen Eintrag, wenn der Mensch nur innerlich gewiß ist, daß die Bestimmung von Gott kommt“ (90,16f.).

Das Gottvertrauen findet seine Vollendung im Dank **schukr,** „der Anerkennung des Wohltäters in Demut“ (96,2f.), dem Dank mit der Zunge, mit Leib und Gliedern, mit dem Herzen (96,10f.). Über dem Dank für das Geben, dem Danke des *schâkir*, steht der Dank für das Versagen, der Dank des *schakûr* (96,20ff.). Auch daß der Mensch Gott dankbar ist, ist von Gott gewirkt; auch dafür gebührt Gott neuer Dank: „Vollkommener als der Dank ist der Dank für das Danken“ (96,17).

Aber wie kann das Geschöpf dem erhabenen Schöpfer danken? Gott hat es dem Mûsà in stiller Zwiesprach eingegeben, als er von Adam sagte: „er wußte, daß es von mir kam; und sein Wissen darum war sein Dank gegen mich“ (96, vorl. Z.). So kann asch-Schiblî sagen: „Dank ist das Schauen des Wohltäters, nicht das Schauen der Wohltat“ (96,29 f.). Eine rührende Geschichte erläutert, wie der Dank das ganze Leben beherrschen soll. Jemand erzählt: „Ich sah auf einer Reise einen steinalten bejahrten Mann. Den fragte ich, wie es mit ihm stehe. Da erzählte er: Im Beginn meines Lebens verliebte ich mich in eine Stammesangehörige,[1]) wie sie sich in mich verliebte. Da geschah es, daß sie mir verheiratet wurde. In der Nacht des Brautgeleites nun sprachen wir: Wir wollen diese Nacht hindurch im Dank gegen Gott wachen dafür, daß er uns zusammengebracht hat. Da beteten wir jene Nacht hindurch und hatten keine Zeit für einander. Und als die zweite Nacht kam, sprachen wir ebenso. Seit 70 oder 80 Jahren bringen wir jede Nacht so zu. Ist es nicht so, Frau? Da sagte die Alte: Es ist so, wie er sagt“ (98,1 ff.).

Fassen wir zusammen, was wir nun als den Ausgangspunkt der sittlich-religiösen Stimmung des Ṣûfî kennen gelernt haben, so können wir wohl sagen, daß sein Bewußtsein beherrscht ist von dem gewaltigen Ab-

---

[1]) Zur Entwicklung des Begriffes *bint ʿamm* vgl. Snouck Hurgronje, Mekkanische Sprichwörter, S. 17; ders., Mekka, II, 107 u. 133.

stand zwischen Mensch und Gott. Dieses Grundbewußtsein tritt uns bisweilen in der Form eines ausgeprägten Dualismus entgegen. Aber auch wo dies nicht der Fall ist, bleibt die Empfindung der Kluft zwischen dem ohnmächtigen Menschen und dem allmächtigen Gott. Auch die Betonung des *tawakkul,* die bisweilen direkt an die christliche Idee der Kindschaft Gottes anklingt, geht von diesem Gedanken aus. Und wenn wir nun weiter fragen, wie sich die Grundstimmung im Leben des Ṣûfî betätigt, so wird sich auch diese Betätigung einerseits als die Auswirkung des Gefühls von diesem Abstand erklären lassen, andererseits aber auch als das Bestreben, die Kluft zu überwinden. Wir sind schon im Bisherigen mehr als einmal hingewiesen worden auf die praktischen Konsequenzen der Grundstimmung des Ṣûfîtums. Entspricht es doch der pointierten Ausdrucksweise, alles, worauf es dem Menschen ankommt, in einem Wort zusammenzufassen, Ausgang, Weg und Ende. So bildet auch, was wir im folgenden in allgemeinen Umrissen, ohne noch in die Einzelheiten des mehr und mehr feste Formen annehmenden Pfades, der *ṭarîḳa,* einzugehen, als Betätigung der ṣûfischen Grundstimmung darstellen werden, oft nicht sowohl eine weitere Stufe der Entwicklung als vielmehr eine parallele Ergänzung des Früheren. Und dasselbe wird später von den Ausführungen über das Ziel des Ṣûfîtums zu gelten haben.

Goldziher hat in seinen öfters zitierten „Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣûfismus“ (Wiener Zeit-

schrift zur Kunde des Morgenlandes, XIII, 35 ff.) als einen der von dieser Bewegung einseitig betonten urislamischen Ausgangspunkte neben dem *tawakkul* den ***dhikr*** genannt. In der Tat ist der *dhikr*, das „Gedenken" Gottes mit der Zunge oder mit dem Herzen „ein starker Pfeiler auf dem Pfad zu Gott, ja der Tragpfeiler auf diesem Pfade", wie sich al-Ḳuschairî (119, l. Z.) ausdrückt: „keiner kommt zu Gott außer durch dauerndes Gedenken". Der Begriff scheidet sich deutlich von dem des Gebets *duʿâʾ*, wie von dem des liturgischen Gottesdienstes *ṣalât*. Was das persönliche Bittgebet betrifft, so konnte sich die Frage erheben und hat sich erhoben, ob es mit der ṣûfischen Bescheidung *riḍà* vereinbar sei. Es hat Ṣûfîs gegeben, die dem Bittgebet die Berechtigung absprachen und dem Stillhalten unter Gottes Fügung den Vorzug gaben. ʿAbdallâh b. al-Mubârak, der noch zu den Vorläufern der Bewegung des Ṣûfîtums gehört, rühmte sich: „seit 50 Jahren habe ich nicht gebetet, noch will ich, daß jemand für mich bete" (144,5). Und al-Wâsiṭî, der Hauptgegner des Gebetes, sagte: „ich fürchte, wenn ich bete, könnte man mir sagen: wenn du um etwas bittest, was dir in unseren Augen zusteht, so hast du uns falsch beschuldigt; wenn aber um etwas, das dir nach unserer Meinung nicht zusteht, so hast du uns böses Lob gespendet" (144,2 ff.; vgl. auch 141,24). Die überwiegende Richtung aber ist, jedenfalls in der Praxis, für das Gebet: „der Mensch soll beten mit der Zunge und sich bescheiden mit dem Herzen, um beides zu vereinigen" (141,26 f.). Das ist auch

die Meinung des Ḳuschairî, der ausführt, daß dem Ṣûfî die augenblickliche Stimmung sage, ob das Gebet oder das Stillhalten für ihn verdienstlicher sei (141,27 ff.). Die richtige Auffassung vom Gebet selbst ist die, der 'Abû Ḥâzim al-'Aʿradsch Worte verlieh: „daß mir das Beten versagt wird, ist mir ärger, als daß mir die Erhörung versagt wird“ (141,22; vgl. 144,10 f.). Läßt Gott doch gerade, wen er liebt, lange bitten, weil er seine Stimme gerne hört (142,3). Das gilt für die Praxis; ideell kommt man schließlich doch wieder darauf hinaus, daß das Gebet der Stufe der Anfänger, das Stillehalten der der Vorgerückten entspreche (144,2). Und die von al-Wâsiṭî ins Feld geführte Tradition vom Propheten: „wen das Gedenken an mich davon abhält, mich zu bitten, dem gebe ich mehr als den Bittenden“ (141,25 f.), dürfte inhaltlich kaum angefochten worden sein.

Die *ṣalât* als einer der Grundpfeiler des Islam wurde, wenn auch in Wirklichkeit von extremeren Richtungen oft vernachlässigt, kaum je theoretisch angegriffen. Aber daß der *dhikr* doch auch etwas vor der *ṣalât* voraus hat, spricht al-Ḳuschairî deutlich aus: „zu den besonderen Eigenschaften des *dhikr* gehört, daß er auf keine bestimmte Zeit beschränkt ist; ja es gibt keine Zeit, in der dem Menschen das Gedenken an Gott nicht geboten wäre, sei es als Pflicht, sei es als anbefohlen. Wenn die *ṣalât* auch die vornehmste gottesdienstliche Verrichtung ist, so gibt es doch Zeitpunkte, an denen sie nicht erlaubt ist; der *dhikr* aber soll im Herzen bleiben in allen Zuständen“ (120,31 ff.).

Das Gegenteil des *dhikr* ist die „Vernachlässigung“, das „Vergessen“ Gottes *ġafla.*[1]) „Wer die Unbehaglichkeit des Vergessens nicht gekostet hat, spürt den Geschmack der Traulichkeit des *dhikr* nicht“, sagt ’Abû ‘Othmân al-Ḥîrî (121,29 f.). Der *dhikr* der Zunge, der noch heute im Derwischtum eine so wichtige Rolle spielt, dient nur dazu, den Menschen zu dauerndem Gedenken Gottes mit dem Herzen zu führen (120,1). Dieses Gedenken im Herzen ist nun tatsächlich wieder einer der Zentralbegriffe des Ṣûfîtums, und es wird mit den überschwenglichsten Worten gepriesen. Es ist „das Schwert der Novizen *(murîd),* mit dem sie ihre Feinde bekämpfen und die Gebrechen, die es auf sie abgesehen haben, abwehren; und wenn die Heimsuchung den Menschen bedroht, so wendet Gott, wenn jener in seinem Herzen zu ihm die Zuflucht nimmt, im Augenblick alle Widerwärtigkeiten von ihm ab“ (120,7ff.). Es ist nach den Worten ad-Daḳḳâḳs „ein Patent seiner Stellung“[2]) (120,3). Es ist vollkommener als die Meditation *fikr;* denn, wie as-Sulamî sagt, „von Gott kann wohl das Gedenken, nicht aber die Meditation ausgesagt werden; und was von Gott praediziert werden kann, ist höher, als was beschränkt ist auf die Geschöpfe“ (121,2 f.). „Wer Gottes gedenkt“, sagt Dhu ’n-Nûn, „mit wahrem Ge-

---

[1]) Vgl. schon Ḳor’ân 21, 1, 2. Jacob.

[2]) *manschûr al-wilâja*: der Doppelsinn von *wilâja,* das sowohl das Amt, zu dem einer bestellt ist, wie Heiligkeit bezeichnet, dieser Doppelsinn, auf dem der Ausdruck beruht, läßt sich in der Übersetzung nicht wiedergeben.

denken, der vergißt daneben alle Dinge, und Gott bewahrt ihm alle Dinge und ist ihm Ersatz für alle Dinge" (120,₁₂ f.). So tief muß der *dhikr* schließlich werden, daß „der Gedenkende weg ist vom Gedenken" (121,₁₇: Dhu 'n-Nûn), d. h., daß er sich seines *dhikr* nicht mehr bewußt ist. Das Gedenken Gottes ist etwas so Hohes, daß der sündige Mensch kaum den Mut dazu hat: „wenn mir nicht die Pflicht obliegen würde, sein zu gedenken, so würde ich sein nicht gedenken aus Hochachtung vor ihm" (al-Kattânî: 121,₄ f.). Es ist die Empfindung der Scham *ḥajâ'*, der Ausfluß „des Bewußtseins von Gottes Wohltaten und von dem eigenen Im-Rückstand-Bleiben" (al-Dschunaid: 118,₆), die diese verzagte Stimmung erwecken könnte, wie sie al-Warrâḳ bei der *ṣalât* störte (118,₁₂ f.). Doch diese Skrupel blieben vereinzelt. Erhoffte man doch vom *dhikr* das Höchste, was man erreichen konnte: „wenn bei meinem Diener mein Gedenken der herrschende Zustand wird, so liebt er mich und ich liebe ihn" — dieses Wort will as-Sarî in einer heiligen Schrift gefunden haben (121,₃₁ ff.).

Bezieht sich der *dhikr* auf das innere Verhältnis des Frommen zu seinem Gott, so führt der verwandte Begriff der ***murâḳaba***[1]) „Beobachtung", das „Gott-vor-Augen-Haben", in das praktische Leben hinein. Es ist das praktische Bewußtsein des Menschen davon, daß Gott ihn sieht und alles von ihm weiß (103,₂₅ ff.).

[1]) Über eine andere Wendung desselben Begriffs in der ṣûfischen Sprache vgl. Macdonald, Religious attitude and life in Islam, S. 259, 260 f.

Was die *murâkaba* ist, wird am besten illustriert durch die berühmte Geschichte von dem Schaich, der jedem seiner Schüler einen Vogel gab mit dem Auftrag ihn zu töten, wo es niemand sehe. Alle töteten den Vogel; nur einer kam mit dem lebenden Vogel zurück, da er keinen Ort gefunden hatte, wo auch Gott es nicht gesehen hätte (104,17 ff.). Wie die Hoffnung zu Taten des Gehorsams anregt und die Furcht behütet vor Übertretungen, so führt das Gott-vor-Augen-Haben auf die Wege der Wahrheit (104,23 f.; vgl. noch 103,28).

Der allgemeinste Ausdruck für das fromme Leben ist ***takîja***, was meist mit „Scheu“, „Gottesfurcht“ wiedergegeben wird, aber oft auch unserer „Gewissenhaftigkeit“ entspricht.[1] „Aus drei Dingen kann man auf die *takwà* eines Menschen schließen: daß er schönes Gottvertrauen übt in dem, was er nicht erlangt hat, daß er schöne Bescheidung übt bei dem, was er schon erreicht hat, und daß er schöne Geduld übt in dem, was ihm bereits entgangen ist“ (62,8 f.). Auch hier finden wir dieselbe Art von Verinnerlichung, die uns schon mehrfach begegnet ist: „die Gottesfurcht besteht darin, daß man sich vorsieht vor seiner Gottesfurcht, d. h. vor dem Bewußtsein seiner Gottesfurcht“, sagt al-Wâsiṭî (62,13). Die Grundstimmung umfaßt alle Lebensäußerungen des Ṣûfî, vom guten Ton oder Takt (*'adab*) an ausgehend über die Erfüllung des Gesetzes bis zu den den Ṣûfî allein auszeichnenden Betätigungen des reli-

---

[1]) Vgl. Nöldeke in Archiv für Religionswissenschaft I (1898), S. 361 ff.

giösen Lebens. Denn, wie al-Dschalâdschilî al-Baṣrî sagt, „das *tauḥîd* hat zur notwendigen Voraussetzung den Glauben; wer also keinen Glauben hat, hat auch kein *tauḥîd*; der Glaube hat zur notwendigen Voraussetzung die Gesetzeserfüllung; wer also keine Gesetzeserfüllung übt, hat auch keinen Glauben; die Gesetzeserfüllung hat zur notwendigen Voraussetzung den richtigen Takt; wer also keinen richtigen Takt hat, hat auch keine Gesetzeserfüllung, keinen Glauben und kein *tauḥîd*“ (152,12 ff.); mit anderen Worten: man kann kein guter Ṣûfî sein, ohne ein guter Muslim zu sein; und man kann kein guter Muslim sein, ohne ein guter anständiger Mensch zu sein. „Der gute Charakter *al-chulḳ al-ḥasan* ist der vorzüglichste Ruhmestitel des Menschen“ (130,18)[1]; ja „das Ṣûfîtum ist Charakter; wer dich übertrifft im Charakter, übertrifft dich damit im Ṣûfîtum“, sagt al-Kattânî (130,26 f.). Al-Fuḍail versteigt sich gar zu dem Paradox: „daß ein Gottloser von gutem Charakter mein Genoß ist, ist mir lieber, als daß es ein Frommer von schlechtem Charakter sei“ (132,3 f.).

Auch die *taḳîja* wird entsprechend der ṣûfischen Manier in Stufen gegliedert. „Der Ausgangspunkt der *taḳîja* ist die Scheu vor der Abgötterei, dann kommt die Scheu vor den Übertretungen und schlechten Dingen, dann kommt die Scheu vor den zweifelhaften Dingen“ usw. (61,24 f.).

Das Unterlassen der zweifelhaften Dinge ***waraʿ***

---

[1]) Vgl. Islam 4. Band, S. 68, Z. 11/12. Jacob.

(63,21) ist eines der Hauptprinzipien der praktischen Ethik der Ṣûfîs. Skrupulöse Fromme haben das *wara'* bis zu den eigenartigsten Konsequenzen auf die Spitze getrieben. Jûsuf b. 'Asbâṭ, der als einer der energischsten Vertreter des *wara'* gilt (63,26), soll das von seinem Vater hinterlassene Erbe nicht angetreten haben (147,13) — „aus *wara'*", wie der Kommentator sagt; konnte er doch nicht wissen, wie das Geld zusammengekommen war. — „'Ibrâhîm b. 'Adham trank kein Zamzam-Wasser und sagte: wenn ich einen Schöpfer hätte, würde ich trinken" (64,20 f.; vgl. auch 63, l. Z. f.); wußte er doch nicht, womit ein anderer Schöpfer gekauft war, konnte es doch am Ende gar königliches Geld sein! — Die Schwester des Bischr al-Ḥâfî kam einst zu 'Aḥmed b. Ḥambal und fragte ihn, ob es erlaubt sei, beim Schein der Kohlenbecken der öffentlichen Behörden[1]) zu spinnen; da sagte der 'Imâm: „von eurem Hause geht das echte *wara'* aus; — spinne nicht in ihrem Schein!" (64,12 ff.). Ja, „Râbi'a nähte einst einen Riß in ihrem Gewand beim Schein einer königlichen Leuchte; da verlor sie ihr Herz für einige Zeit, bis sie daran dachte. Da zerriß sie wieder ihr Gewand, und nun fand sie ihr Herz wieder" (65,18 f.).[2]) Auch dieser Begriff kann vertieft werden, wie das in dem Wort asch-Schiblîs geschieht: „*wara'* heißt sich von allem außer Gott enthalten" (63,28).

---

[1]) *aẓ-ẓâhirîja*, von al-'Anṣârî erklärt: *al-wulât aẓ-ẓ.*

[2]) vgl. dazu auch noch die Geschichte von al-Ḥaddâd und 'Abu 'l-Ḳâsim al-Munâdî (127,34 ff.).

Das *wara*ᶜ ist nur eine Vorstufe; es ist „der Anfang des ***zuhd,*** des Verzichtes, wie *ḳanâᶜa* der Beginn von *riḍà* ist" ('Abû Sulaimân ad-Dârânî: 63,32). Wie *wara*ᶜ das Unterlassen des Zweifelhaften ist, so ist *zuhd* das Unterlassen des Erlaubten. Das ist wenigstens die herrschende Ansicht. Es haben sich freilich Stimmen verlauten lassen, daß es nur gegenüber dem Verbotenen ein Verzichten geben könne; denn was Gott erlaubt, sei für ihn indifferent, und das zu lassen, sei nicht besser als es anzunehmen (66,4 ff.). Andere dagegen sagen, der Verzicht auf das Verbotene sei pflichtmäßig, der auf das Erlaubte verdienstlich (66,6 f.). Der Gegenstand des Verzichtes wird schlechtweg das Diesseits genannt. 'Abû ᶜOthmân (al-Ḥîrî) sagt: „*zuhd* ist, daß du das irdische Gut läßt und dich nicht darum kümmerst, wer es nimmt" (66,23). „Die irdische Welt ist" — nach dem Bilde des Jaḥjà b. Muᶜâdh — „wie eine Braut. Wer sie sucht, ist ihre Friseuse. Wer auf sie verzichtet, macht ihr Gesicht schwarz, rupft ihr das Haar aus und zerreißt ihr Gewand. Aber der Wissende ist mit Gott beschäftigt und sieht nicht um nach ihr" (67,31 f.). Die „irdische Welt" besteht nicht bloß in Gold und Silber. Jaḥjà b. Muᶜâdh sagt: „niemand kann das wahre *zuhd* erreichen, ehe er drei Eigenschaften besitzt: uninteressiertes Handeln, Reden ohne Ehrgeiz, Ansehen ohne zu leiten" (67,9 f.). „Zurückhaltung in der Rede" und „Verzicht auf Leitung" sind schwerer als das Aufgeben von Gold und Silber ('Isḥâḳ b. Chalaf: 63,30 f.). Der Verzicht darf nicht nur äußerlich sein, er ist ein Verzicht mit dem

Herzen. Er ist ein *kaṣr al-'amal* (66,18; 66, l. Z.); er ist ein Vergessen der *'asbâb* (66,28); er besteht, wie al-Dschunaid sagt, darin, „daß das Herz von dem leer ist, wovon die Hand leer ist" (66,32). „Es ziemt sich nicht, ein Wollkleid um drei Dirhem anzuziehen, während man im Herzen Verlangen trägt von fünf Dirhem" (Dârânî: 66,32ff.). Nein, „*zuhd* ist das Lassen dessen, was von Gott abzieht" (Dârânî: 67,4). Freilich ist das eine Stufe, die man nicht so rasch erreicht. Darum kann 'Aḥmed b. Ḥambal auch sagen: „*az-zuhd* kann es geben nach drei Gesichtspunkten: Verzicht auf das Verbotene — das ist der Verzicht der großen Masse; Verzicht auf das überflüssige Erlaubte — das ist der Verzicht der »Besonderen«; Verzicht auf das, was den Menschen von Gott abzieht — das ist der Verzicht der Gnostiker *ʿârifûn*" (67,27ff.).

Wie sich nach diesen Grundsätzen das Leben des richtigen Ṣûfî auf seinem „Pfade" im einzelnen gestaltet, wie ihn diese Grundsätze zum Hungern und Schweigen, zum Meiden der menschlichen Gesellschaft und zum Verzicht auf festen Wohnsitz führen können, wie sie ihn vor allem zur Armut bringen müssen, das wird uns bei der speziellen Betrachtung der *ṭarîḳa* noch beschäftigen.

Doch einen der wichtigsten Punkte des täglichen Lebens haben wir noch kaum berührt, das Verhältnis zu den Nebenmenschen, und auch hiefür hat der Ṣûfî leitende Grundsätze, deren Betätigung im einzelnen sich freilich oft verschieden gestalten mag und auch nicht

reglementiert wurde. Anhaltspunkte für das Verhalten des Ṣûfî zu den Nebenmenschen haben wir wohl hie und da berührt. Wenn die Demut gegenüber Gott eine Grundtugend ist, so äußert sie sich natürlich auch in Demut gegenüber den Menschen. Ja, sie nimmt bisweilen die Form manierierter Selbsterniedrigung an. „Dem Mâlik b. Dînâr rief einst eine Frau zu: du Scheinheiliger! Da erwiderte er: du hast meinen Namen gefunden, den die Leute von al-Baṣra verloren haben" (131,32 f.). „'Ibrâhîm b. 'Adham hat erzählt: Seit ich Muslim bin, habe ich mich dreimal gefreut. Das erstemal war ich auf einem Schiff, auf dem ein Spaßvogel war, der zu erzählen pflegte: wir packten die Barbaren im Türkenlande so — dabei packte er mich beim Haupthaar und schüttelte mich. Da freute mich das, weil auf dem Schiff keiner war, den er für verächtlicher gehalten hätte als mich. Das zweitemal war ich krank in einer Moschee. Da kam der Mu'adhdhin und sagte: geh hinaus! Als ich nicht konnte, packte er mich beim Fuß und schleifte mich aus der Moschee hinaus. Das drittemal war ich in Syrien und hatte ein Fell an. Da fiel mein Blick darauf und ich konnte seine Haare und die Läuse nicht unterscheiden" (83,25 ff.).

Der Hauptbegriff aber, der recht eigentlich alle Beziehungen des Ṣûfî zu den Nebenmenschen zusammenfaßt, ist ***futuwwa***, was sich vielleicht am ehesten übersetzen läßt mit „vornehme, ritterliche Gesinnung". Über die *futuwwa* haben wir in letzter Zeit eine sorgfältige Untersuchung erhalten durch H. Thorning, Beiträge zur Kennt-

nis des islamischen Vereinswesens (Türkische Bibliothek, 16. Band, 1913), S. 184—221. Umschreiben läßt sich die *futuwwa* in der Tat auch nach den von al-Ḳuschairî mitgeteilten Aussprüchen und Anekdoten etwa als Altruismus (s. G. Jacob's Anm. zu Thorning, S. 184). „Der Ausgangspunkt der *futuwwa* ist die stete Beschäftigung des Menschen mit der Angelegenheit eines anderen" (122,12 f.). In der Vollendung kommt sie nur dem Propheten selbst zu (122,18 f.). Auf die nahe Verwandtschaft mit *muruwwa* (122,32) hat Thorning, S. 189 mit Recht aufmerksam gemacht[1]). Daß Freigebigkeit und Gastfreiheit zur *futuwwa* gehören, kommt bei al-Ḳuschairî nicht so stark zum Ausdruck wie in Thornings Vorlagen, wenn auch z. B. eine der von ihm mitgeteilten Definitionen als das Wesen der *futuwwa* bezeichnet, daß man sich dem Bettler nicht entzieht (123,6 f.). Das hat seinen Grund aber nur darin, daß al-Ḳuschairî ein eigenes Kapitel über die Freigebigkeit hat. Dort führt al-Ḳuschairî aus: „bei den Ṣûfîs ist *sachâ'* die erste Stufe, dann kommt *dschûd*, dann *'îthâr*. Wer also einen Teil gibt und einen Teil behält, der übt *sachâ'*, wer das meiste spendet und nur ein wenig für sich behält, übt *dschûd*, wer Not erträgt und anderen den Vorzug gibt hinsichtlich dessen, was er selbst nötig hätte, der übt *'îthâr*" (133,5 ff.). Beachtet man, daß *'îthâr* der direkte Ausdruck für Altruismus ist, so ist damit die Verbindung

---

[1]) Beachte auch Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn par al Ḥallâj, S. 50 u. bes. S. 170.

mit *futuwwa* deutlich hergestellt. So finden wir denn auch die von Thorning, S. 191 f. erzählte Geschichte bei al-Ḳuschairî wieder als Beispiel von Freigebigkeit (135,12 ff.). Besonders stark tritt bei al-Ḳuschairî hervor, daß die *futuwwa* fordert, die Fehler des Nächsten zu ignorieren (122,23 f.: al-Fuḍail)[1]) oder zu verdecken (124,25 f.). Aber der Begriff ist doch beträchtlich weiter: „wer seiner Lust widerstreitet, der ist in Wahrheit ein *fatà*“ (122,29). So wird er beinahe zu dem das gesamte Ideal der ṣûfischen Ethik umfassenden Zentralbegriff erweitert. Dazu paßt auch die Definition at-Tirmidhîs: „*al-futuwwa* heißt ein Anwalt sein für seinen Herrn gegen sich selbst“ (122,25 f.). Einzelne Züge des Begriffs mögen folgende Anekdoten noch erläutern. Als Dhu ’n-Nûn gefangen nach Baghdâd gebracht wurde, verlangte er von einem Wasserträger zu trinken. Der aber wollte keine Bezahlung annehmen und sagte: „du bist ein Gefangener; es wäre nicht ritterlich *(min al-futuwwa)*, von dir etwas anzunehmen“ (123,22 ff.). Ein anderes charakteristisches Beispiel erzählt al-Murtaʿisch: „wir gingen mit ’Abû Ḥafṣ zu einem Kranken, um ihn zu besuchen, in stattlicher Anzahl. Da fragte er den Kranken: möchtest du gerne heil werden? Der erwiderte: ja. Da sagte ’Abû Ḥafṣ zu seinen Begleitern: tragt an seiner Stelle! Da stand der Kranke auf und ging mit uns weg. Wir aber waren am anderen Morgen alle bettlägerig“ (124,32 ff.). Für die Keuschheit als Äußerung der *futuwwa* (s. Thor-

[1]) Ausg. 1318 falsch: al-Faḍl.

ning, S. 193)[1]) ist typisch ein Geschichtchen, das mit Nûḥ al-ʿAjjâr an-Nîsâbûrî passierte: es wollte ihn jemand auf die Probe stellen und verkaufte ihm eine Sklavin als Jungen verkleidet. Viele Monate später fragte man das Mädchen, ob er den Betrug gemerkt habe; da antwortete sie: nein, er hat mich nicht berührt, und denkt, daß ich ein Junge sei (123,34 ff.).

Besonderer Beachtung scheint mir noch die Definition wert zu sein: „daß der Mensch keinen Unterschied macht, ob bei ihm ein Heiliger ist oder ein Ungläubiger" (122, l. Z. f.). Die Geschichte von 'Ibrâhîm und dem Magier (Thorning, S. 50 u. 190) dient bei al-Ḳuschairî als Beispiel für diese interkonfessionelle Toleranz (123,1 ff.; dieselbe Erzählung in anderem Zusammenhang 75,14 ff.).

Eine Frage, die sich besonders auf Grund von Thornings Untersuchungen erhebt, ist die, ob die *fitjân* schon bei al-Ḳuschairî als eine Art Bund oder Korporation erscheinen. Das scheint, wenn auch nicht absolut sicher zu erweisen, doch aus dem Sprachgebrauch sehr wahrscheinlich (vgl. die Geschichte von 'Aḥmed b. Chiḍrûja 123,9 ff., sowie 124,5 ff.). Ob diese *fitjân* aber Ṣûfîs sind, ist um so weniger sicher, als al-Ḳuschairî auch für die Tugend der Freigebigkeit Beispiele von Männern anführt, die mit dem *taṣawwuf* wirklich nichts zu tun haben. Es scheint selbst ziemlich deutlich, daß

---

[1]) Das Beispiel Thorning's S. 193 findet sich bei al-Ḳuschairî, S. 123,30 ff.; doch ist zu beachten, daß nicht von einem „Hospiz" *(manzil)* die Rede ist, sondern einfach der Ausdruck *dâr* gebraucht ist.

das nicht der Fall ist. Für die historische Untersuchung über die *futuwwa* (Thorning, S. 206 ff. u. 216 ff.) dürften unsere Stellen von einiger Bedeutung sein. Wir schließen diesen Abschnitt über die *futuwwa* mit einem bemerkenswerten Ausspruch al-Dschunaids, dessen Tragweite vorläufig schwer zu beurteilen ist: „die *futuwwa* ist in Syrien, der *lisân* im ʿIrâḳ, das *ṣidḳ* in Chorâsân [zuhause]“ (122,21 f.).

Wir haben gesehen, daß der Ausgangspunkt der religiösen Empfindung des Ṣûfî nach al-Ḳuschairî das Gefühl des gewaltigen Abstandes zwischen Mensch und Gott ist. In der ṣûfischen Lebensbetätigung herrscht diese Grundempfindung vor, aber daneben macht sich doch überall die positive Ergänzung davon bemerklich, das Streben die Kluft zu überbrücken. Fragen wir nach dem Ziel des Ṣûfîtums, so erhalten wir zunächst die Antwort: es ist das *taṣawwuf*. Damit sind wir freilich noch nicht viel weiter gekommen. Nicholson hat in JRAS., 1906, S. 303 ff. die alten Definitionen von Ṣûfî und *taṣawwuf* auch nach al-Ḳuschairî (149—151) zusammengestellt; aber in der Tat ist richtig, was er selbst sagt: „the result .... is somewhat meagre“. Die Ursache dürfte darin liegen, daß der Begriff des *taṣawwuf* rein formal ist. Suchen wir das Ziel des Ṣûfîtums inhaltlich auszudrücken, so ist es die Überwindung jenes konstatierten Abstandes zwischen Gott und dem Menschen, es ist — mit einem Wort — ***tauḥîd*** „Einsmachung“, „Einheitsbewußtsein“. Um die Stellung des *tauḥîd* an

dem ṣûfischen Wertmaßstab zu zeigen, genügt es auf Stufenfolgen wie *'adab, scharî'a, 'îmân, tauḥîd* (152,12 ff.) oder *mu'minûn, 'aulijâ', muwaḥḥidûn* (92,15 f.) hinzuweisen.

Suchen wir bei al-Ḳuschairî das Wesen dieses *tauḥîd* näher zu ermitteln, so stoßen wir auf eigenartige Schwierigkeiten. *Tauḥîd* kann eben im muslimischen Sprachgebrauch mancherlei bedeuten. Es kann ganz einfach Ausdruck des Bekenntnisses zum Monotheismus sein. So stellt al-Ḳuschairî tatsächlich den Satz vorauf: „*at-tauḥîd* ist das Urteil, daß Gott einer sei" (159,26). Schließlich faßt er seine eigene Weisheit dahin zusammen: „*at-tauḥîd* hat einen dreifachen Sinn: 1. *tauḥîd* von Gott als Subjekt gegenüber Gott als Objekt ist sein Wissen, daß er einzig sei, und seine Aussage von sich, daß er einer sei; 2. *tauḥîd* von Gott als Subjekt gegenüber dem Menschen als Objekt ist sein Urteil, daß der Mensch ein Einheitsbekenner sei, und sein Erschaffen des Einheitsbekenntnisses des Menschen; 3. *tauḥîd* von dem Geschöpf als Subjekt gegenüber Gott als Objekt ist das Wissen des Menschen, daß Gott einzig sei, und sein Urteil und seine Aussage von ihm, daß er einzig sei" (159, vorl. Z. ff.). Wenn dies das ganze ṣûfische *tauḥîd* sein sollte, so wüßte man wirklich nicht, was daran spezifisch ṣûfisch wäre. Und auch die Definition Dhu 'n Nûn al-Miṣrîs — „*tauḥîd* ist, daß du weißt, daß Gottes Allmacht im Insdaseinrufen[1]) der Dinge nicht naturnotwendiger Veranlagung entspringt[2])

[1]) *fî 'l-'aschjâ'*, von al-'Anṣârî erklärt: *fî 'idschâd al-'aschjâ'*.

[2]) بلا مزاج; das letzte Wort erklärt 'Anṣârî: طباع.

und seine Schöpfertätigkeit an den Dingen ohne Mittel geschieht, daß die Ursache aller Dinge seine Schöpfertätigkeit ist und seine Schöpfertätigkeit keine Ursache hat, und daß alles, wovon du dir eine Vorstellung bildest, ein Ding ist, sodaß Gott anders ist als es“ (160,5ff.) — bedeutet ein rein dogmatisches Einheitsbekenntnis mit antimuʿtazilitischer Färbung. Erst al-Dschunaid scheint den Begriff des *tauḥîd* in seiner charakteristischen Bedeutung im Ṣûfîtum eingebürgert zu haben, und es ist das Verdienst von Merx, auf die wichtige Stelle [1]) hingewiesen zu haben, an der al-Dschunaid das

[1]) Die Stelle sei nach Ḳusch. 160,22ff. nebst dem Kommentar al-'Anṣârîs (HS. München u. Ausg. Bûlâḳ, IV, 47) in eckigen Klammern hier mitgeteilt: ان يكون العبد شبحا [اى شخصا ملقا] بين يدى الله تعالى تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى احكام قدرته فى لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له [فى مهماتهم] وعن استجابته [اى اجابته لهم] بحقايق [اى فناؤه عما ذكر بسبب حقايق] وجوده ووحدانيته [تعالى وقوله] فى حقيقة قربه [منه تعالى صلة الفناء] بذهاب حسّه وحركته [تفسير للفناء وانما فنى بذلك] لقيام الحق له فيما اراد منه وهو ان يرجع آخر العبد الى اوّله فيكون كما كان قبل ان يكون [فى انّه لا حركة له ولا ارادة والمراد بما ذكره ن حقّ العبد ان يكون راضيا بما يجريه الله عليه مما يرضاه (الله) له وتشهد اصحته الشريعة وربُّه حينئذ (Ausg. Bûlâḳ fügt bei لكمال) حفظه ومحبته (Ausg. Bûlâḳ fügt bei له) لا يجرى عليه الا ما ينفعه].

Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (Rede, Heidelberg 1893), S. 61 gibt folgende Übersetzung: „Es besteht darin, daß der Mensch ein Phantom in den Händen Gottes wird, auf welches sich die Wechselwendungen seiner Bestimmung in den Läufen der Beschlüsse seiner Allmacht in den Ozeanfluten der Meere seiner Einsmachung ergiessen durch das Aufgeben seines

tauḥîd der „Besonderen“ definiert: „daß der Mensch eine Figur in den Händen Gottes sei, über die die Wirkungen seiner Leitung ergehen durch die Läufe der Bestimmungen seiner Allmacht in die [1]) Meerestiefen seines *tauḥîd*, dadurch daß er sich selbst, dem Anspruch der Menschen an ihn [2]) und seinem Entsprechen [dem gegenüber] entwird [3]) durch die Wahrheiten von Gottes Sein und Einzigkeit, und daß er die Wahrheit der Gottesnähe erlebt, indem ihm Wahrnehmung und Bewegung entschwinden, auf daß [4]) Gott auf seinem Willen

Selbst (das Schwinden aus seinem Ich) und das Verzichten auf irgend einen Anspruch von Seiten der Kreatur an ihn (Gott), durch das Verzichten auf eine Erhörung seinerseits in der Wirklichkeit seines Seins und seiner Einzigkeit, in der Tatsächlichkeit des ihm Naheseins unter dem Schwinden der (kreatürlichen) Sinneswahrnehmung und Bewegung, im Interesse dessen, dass Gott in dem Menschen Bestand hat, soweit als er (Gott) es will. Das bedeutet nun soviel, als daß das Ende des Menschen zu seinem Anfange zurückkehrt, und daß er wird, wie er war, bevor er war.“

[1]) „in die“ scheint mir dem Bild mehr zu entsprechen als „in den“; zudem ist das *fî* in der einfacheren im Namen des Jûsuf b. al-Ḥusain mitgeteilten Parallele 161,20 ff. vom Kommentator erklärt: اى الى ان يجرى ذلك فى

[2]) Der Zusammenhang scheint mir zu fordern, daß das Pronomen auf den Menschen, nicht, wie Merx annimmt, auf Gott geht; der Kommentator setzt denn auch kein تعالى.

[3]) Das *fanâ'* läßt sich im Deutschen oft wohl am ehesten mit diesem aus der deutschen Mystik des Mittelalters stammenden Ausdruck wiedergeben, vgl. z. B. P. Mehlhorn, Die Blütezeit der deutschen Mystik (Tübingen 1907), S. 28.

[4]) Die in Anm. 1 genannte Parallele hat بقيام vom Kommentator erläutert: بسبب قيام, sodaß dann zu übersetzen wäre „dadurch daß“.

mit ihm besteht, daß nämlich sein Ende sei wie sein Anfang, so daß er sei, wie er war, ehe er war.“ Übermäßig deutlich ist das freilich nicht; und auch die alten Ṣûfîs scheinen das nicht gefunden zu haben. Wir haben wenigstens von Jûsuf b. al-Ḥusain ar-Râzî eine Definition des *tauḥîd* der „Besonderen“, die sich deutlich als kürzere Rezension, also offenbar als Auszug aus dem Worte al-Dschunaids repräsentiert. Der Satz ist dort nicht ganz so ungeheuerlich, aber der Gedankeninhalt wird darum nicht klarer. Merx’ Übersetzung „im Interesse dessen, daß Gott in dem Menschen Bestand hat“ scheint mir ziemlich mehr zu sagen, als im arabischen Wortlaut liegt. Daß das *tauḥîd* für al-Dschunaid aber tatsächlich das völlige Erlöschen des eigenen Willens nicht nur, sondern auch des persönlichen Bewußtseins (Schwinden des *ḥiss*) im Einheitsempfinden bedeutet, zeigt die Definition wohl unwiderleglich. Etwas deutlicher können das andere Aussprüche al-Dschunaids vielleicht noch machen. Es wird zwar auch von ihm eine Definition des *tauḥîd* überliefert, die auf ein rein dogmatisches Bekenntnis von Gottes Einheit und Einzigkeit hinausläuft (160,9ff.). Wenn al-Dschunaid aber als das erhabenste Wort, das über das *tauḥîd* gesagt sei, den angeblichen Ausspruch des ’Abû Bekr bezeichnet: „Preis sei Gott, der seinen Geschöpfen keinen Weg zu seiner Erkenntnis *(maʿrifa)* gegeben hat als durch die Unfähigkeit zu seiner Erkenntnis“ (160,33ff.), so zeigt das — trotz der exegetischen Seiltänzerkunststückchen al-Ḳuschai-

rîs[1]) — daß ihm das *tauḥîd* weit jenseits der Sphäre irgendwelcher verstandesmäßigen Erkenntnis liegt. Und dasselbe ist wohl der Sinn des dunkeln Wortes: „*tauḥîd* ist eine Realität *(ma'nà?)*, in der die Spuren verschwinden und die Wissenschaften *'ulûm* erlöschen und Gott ist, wie er immer war" (160,14 f.). Klarer sagt er dasselbe mit den Worten: „wenn der Verstand der Verständigen endigt im *tauḥîd*, so endigt er im Starrsein" (160,11 f.). Inhaltlich mehrsagend ist wieder die Wendung: „das *tauḥîd*, durch das sich die Ṣûfîs auszeichnen, ist, daß man die Ewigkeit von der Zufälligkeit[2]) sondert, daß man aus der Umgebung auszieht, aufgibt, was man lieb hat, und läßt Wissen und Nichtwissen, und daß Gott die Stelle von allem sei" (161,7 ff.). Nur wenig variiert, wird derselbe Ausspruch von al-Ḥuṣrî überliefert: „Unsere Prinzipien im *tauḥîd* sind fünf Dinge: Aufhebung der Zufälligkeit, Sonderung der Ewigkeit, Meiden der Brüder, Trennung von der Heimat, Vergessen dessen, was man gewußt oder nicht gewußt hat" (160,15 f.). Es hat den Anschein, daß das *'ifrâd al-ḳidam*, die „Sonderung der Ewigkeit", wir können wohl fast sagen „der Absolutheit" (vgl. Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn, S. 168 f. u. 103), nicht nur ein theoretisches *tanzîh*, sondern ein praktisches Erleben des Unendlichen ist, verbunden mit dem Schwinden des Bewußtseins um alles Endliche.

[1]) Er beruft sich auf den Begriff des Stammes عجز, in dem liege, daß das Objekt, dessen man unfähig ist, etwas bereits Vorhandenes, nicht etwas Nichtvorhandenes sei. Beispiel: wenn man sitzt, ist man unfähig sich zu setzen!

[2]) *al-ḥadath* erklärt al-'Anṣârî mit *al-ḥudûth*.

Es scheint demnach wirklich, daß al-Dschunaid eine beherrschende Stellung in der Entwicklung des Ṣûfîtums einnimmt. Zwar ist er nicht der erste, der über *tauḥîd* sprach. Auch sein Meister as-Sarî as-Saḳaṭî soll das schon getan haben (JRAS., 1906, S. 322 nach Farîd ad-Dîn ʿAṭṭâr), d. h. doch wohl vom typisch ṣûfischen *tauḥîd*, denn vom gemein muslimischen sprachen natürlich viele, wie wir es auch bei Dhu ʾn-Nûn gesehen haben. Vielleicht geht es eben auf seinen Meister, wenn al-Dschunaid die goldene Zeit des *tauḥîd* als vergangen bezeichnet: so ist wohl doch das Wort zu verstehen, das von ihm überliefert wird: „Das Wissen vom *tauḥîd* — sein Teppich ist zusammengerollt seit zwanzig Jahren, und die Leute bleiben mit ihrem Gerede nur an seinen Rändern“ (161,11). Tatsächlich hat al-Dschunaid dem *tauḥîd* die klassische Formulierung und die zentrale Stellung im Ṣûfîtum gegeben. Und wenn erzählt wird, daß er zuerst — bei geschlossenen Türen — darüber gelehrt habe, so handelt es sich gewiß nicht, wie Macdonald, Development of Muslim Theology, S. 176 noch wollte, um das muslimische Dogma, sondern um das mystische Bewußtsein, daß nur Einer existiere, um das *tauḥîd*, das im letzten Grunde kaum etwas anderes ist als das berüchtigte *ittiḥâd*[1]), das Einswerden mit dem Unendlichen.[2]) Daran, daß er dabei doch der Nüchtern-

[1]) Vgl. Schreiner in ZDMG. 52, S. 545; 53, S. 64; Macdonald, Religious attitude and life in Islâm, S. 248 unten.

[2]) Zur Charakteristik al-Dschunaids vgl. Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn, S. 157.

heit vor der Gottestrunkenheit den Vorzug gab (vgl. JRAS., 1906, S. 328, u. Hudschwîrî, Ausg. Lahore, S. 136 f., übers. v. Nicholson, S. 189), ist nach zahlreichen von ihm überlieferten Zügen nicht zu zweifeln. Seine starke sittliche Persönlichkeit konnte ihn wohl vor den Gefahren behüten, in die seine Nachfolger bald gefallen sind (vgl. auch 162,1 ff.). Es ist aber kein Zufall, daß ein al-Ḥallâdsch sein Schüler war.

Kennzeichnend ist eine Anekdote über al-Ḥuṣrî, den wir oben schon als Verkündiger Dschunaid'scher Gedanken kennen gelernt haben. Manṣûr b. Chalaf al-Maġribî erzählt: „Ich war im Hof der Moschee in Baġdâd — nämlich der Manṣûr-Moschee —, während al-Ḥuṣrî über das *tauḥîd* handelte; da sah ich zwei Engel zum Himmel aufsteigen, von denen sprach der eine zu dem andern, der gesagt hatte »der versteht die Wissenschaft des *tauḥîd*«: »und das *tauḥîd* ist [doch] etwas anderes [als die Wissenschaft des *tauḥîd*]«; d. h. ich war zwischen Wachen und Schlafen" (160,16 ff.).

Was al-Ḳuschairî nach anderen über das *tauḥîd* mitteilt, geht nicht über die Worte al-Dschunaids hinaus. Nur eine Andeutung ist die Definition Ruwaims: „das Erlöschen der Spuren der Fleischlichkeit und die Ausschließlichkeit der Göttlichkeit" (161,25 f.). Man war sich der Gefährlichkeit des Themas bewußt (vgl. asch-Schiblîs Wort 161,16 ff.). Und bei weniger Exaltierten mag der Begriff auch seiner ursprünglichen Schärfe bald entkleidet worden sein. So spürt man wenig mehr von al-Dschunaids Geist darin, wenn ad-Daḳḳâḳ kurz vor

seinem Tode eine Bewährung des *tauḥîd* darin erblickte, „daß Gott mit der Schere seiner Allmacht den Menschen nach dem Lauf der Bestimmung Stück für Stück abschneidet, und der dabei doch im Dank und Lobpreis verharrt“ (161,26 ff.).

Al-Dschunaid hat dem Ziel des Ṣûfîtums die schärfste, aber auch die gefährlichste Formulierung gegeben. Andere mögen dasselbe empfunden haben, aber sie haben meist andere Ausdrücke dafür gebraucht. Da begegnen wir vor allem einem Ausdruck für den Gipfelpunkt der ṣûfischen Stufenleiter, der auch al-Dschunaid vertraut ist: ***maʿrifa***, „Erkenntnis“, „Gnosis“. Haben wir oben Aussprüche al-Dschunaids kennen gelernt, aus denen hervorzugehen schien, daß er das Ziel des Ṣûfî nicht in irgendwelcher Erkenntnis sah, so ist von ihm andererseits ein und dasselbe Wort als Erklärung, das einemal von *taṣawwuf*, das anderemal von *maʿrifa* überliefert (150,26; 168,10 f.; es ist die Definition JRAS., 1906, S. 337, No. 28). Und der *ʿârif*, von dem er sagen kann, daß er der sei, „aus dessen Innerstem Gott spricht, während er schweigt“ (168,25), ist doch gewiß nur der vollendete Ṣûfî. Auch die folgende Geschichte, die für al-Dschunaids sittliche Strenge charakteristisch ist, setzt die *maʿrifa* als höchste Stufe der ṣûfischen Laufbahn voraus. „Ein Mann sagte zu al-Dschunaid: unter den Leuten der Gnosis gibt es solche, die behaupten, daß das Unterlassen der Tätigkeit *(al-ḥarakât)* zur Frömmigkeit und Gottesfurcht gehöre. Da entgegnete al-Dschunaid: Das ist die

Lehre von Leuten, die handeln über die Hinfälligkeit der Werke. Das ist nach meiner Ansicht ein schweres Vergehen, ja, wer stiehlt und Ehebruch treibt, ist in besserer Verfassung, als wer das behauptet. Nehmen doch, die Gott kennen, die Werke von Gott und kehren darin wieder zu Gott zurück. Und wenn ich tausend Jahre lebte, ich wollte in den Werken der Frömmigkeit auch nicht um ein Stäubchen im Rückstand bleiben“ (168, 2 ff.). Vermutlich hat al-Dschunaid die Darstellung des Endziels des Ṣûfî als Gnosis vorgefunden und übernommen; er selbst aber hat dann den Ausdruck doch nicht für geeignet gefunden zur Wiedergabe dessen, was er erlebte, und sich allmählich seine eigene feste Ausdrucksweise geschaffen. Denn man kann in der Tat wohl sagen, daß *maʿrifa* für weite Kreise des Ṣûfîtums der Ausdruck ist für die höchste Stufe, der der Ṣûfî zustrebt. Wie häufig begegnet uns dieser Begriff doch am Ende einer Stufenfolge (z. B. *'îmân, ʿilm, maʿrifa* 71, 2 ff.; *ʿâlimûn, ʿâbidûn, ʿârifûn* 96, 12 f.; *ʿilm, maʿrifa* 141, vorl. Z. f.). Al-Ḳuschairî selbst scheint diese Auffassung zu teilen. „Nach den Ṣûfîs ist *maʿrifa* die Eigenschaft dessen, der Gott erkennt in seinen Namen und Attributen, ferner aufrichtig ist gegen Gott in seinen Handlungen, ferner sich freimacht von den tadelnswerten Charakterzügen und Gebrechen, ferner dauernd am Tore steht und anhaltend sein Herz bei Gott verweilen läßt, sodaß er von Gott eines schönen Empfanges teilhaftig wird, und gegen Gott in allen seinen Zuständen aufrichtig und von den Ein-

gebungen seines Ich befreit ist und in seinem Herzen auf einen Einfall, der ihn in anderer Richtung als zu Gott ruft, nicht achtet. Wenn er so der Kreatur fremd geworden ist, frei von den Gebrechen seines Ich, von den Berührungen und Rücksichten rein, wenn er in seinem Innersten in dauerndem Verkehr mit Gott steht, in jedem Augenblick wahrhaft auf ihn hinauskommt, wenn er von Gott Kunde hat durch Mitteilung seiner Geheimnisse über die vor sich gehenden Wirkungen seiner Bestimmungen, dann wird er *ʿârif* (Gnostiker) und sein Zustand *maʿrifa* (Gnosis) genannt" (166,25 ff.). Das ist die trockene, nüchterne Sprache des Theologen. Lebensvoller kommt das Wesen der *maʿrifa* in Sprüchen wie den folgenden zum Ausdruck: „wer Gott erkennt, von dem schwindet das Verlangen nach den Dingen und er ist jenseits von Trennung und Vereinigung" (167,26). Von 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî wird überliefert: „die Geschöpfe haben Zustände, aber der *ʿârif* nicht; denn seine Geleise sind verwischt und sein Er-Sein[1]) ist entschwunden in das Er-Sein eines andern und seine Spuren sind dahin in den Spuren eines anderen" (167,14 f.). 'Abû Ḥafṣ hat gesagt: „seit ich Gott erkannt habe, ist in mein Herz nichts Wahres und nichts Falsches gekommen" (167,6); und Ibn Jazdânjâr erwiderte auf die Frage, wann der Gnostiker Gott schaue:

---

[1]) Vgl. das *huwa huwa* bei al-Ḥallâdsch: Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn, S. 129 ff.

„wenn der Anwesende[1]) erscheint und die Anwesenden[2]) verschwinden und die Sinne vergehen und auch die ausschließliche Hingabe *('ichlâṣ)* dahin ist" (167,31 f.). Diese Worte zeigen deutlich genug, was at-Tustarî vollends ausspricht: „der Gipfel der Erkenntnis sind zwei Dinge, Blendung und Starrsein" (167, vorl. Z.) — daß nämlich die ṣûfische *maʿrifa* das Erkennen des Unendlichen im Bewußtlosen ist.

Nicholson, der ganz besonders auf diese *maʿrifa*-Sprüche geachtet hat und das Vorkommen dieser Ausdrucksweise bei 'Ibrâhîm b. 'Adham, Maʿrûf al-Karchî, 'Abû Sulaimân ad-Dârânî konstatiert hat (JRAS., 1906, S. 307 f.), weist mit Recht auf die große Rolle hin, die sie in den Worten des Dhu 'n-Nûn al-Miṣrî spielt (a. a. O., S. 310). Das zeigt sich wirklich auch bei al-Ḳuschairî (s. 167,30; 168,19 u. 26 u. 30; 169,14). Nur eines von Dhu 'n-Nûns Worten sei hier wiedergegeben: „Kennzeichen des *ʿârif* sind drei Dinge: das Licht seiner Erkenntnis löscht das Licht seiner Enthaltsamkeit nicht aus; er knüpft sich an kein inneres Wissen, das ihn von einer äußeren Autorität entbindet; die Menge der Wohltaten Gottes verleitet ihn nicht, die Vorhänge vor den Dingen, zu denen Gott den Zutritt verboten hat, zu zerreißen" (169,9 ff.). Dieser Ausspruch Dhu 'n-Nûns steht in einer gewissen Parallele zu einem andern: „drei Dinge sind Anzeichen der Gewißheit ***jaḳîn:*** daß man

---

[1]) الشاهد; aber al-'Anṣârî erklärt: بمعنى المشهود الواحد — gemeint ist natürlich Gott.

[2]) الشواهد, erklärt اى الادراكات, also die Wahrnehmungen.

wenig gesellschaftlichen Verkehr hat mit den Menschen, daß man sie nicht lobt um einer Gabe willen, daß man sie nicht tadelt, wenn sie nicht geben; und drei Dinge sind Anzeichen der höchsten Gewißheit *jaḳîn al-jaḳîn*: daß man auf Gott schaut bei jedem Ding, daß man auf ihn hinauskommt in jeder Angelegenheit, daß man zu ihm seine Zuflucht nimmt in jedem Zustand" (99,6 ff.). Wie verhalten sich nun *jaḳîn* und *ma'rifa* zueinander? Es ist fraglich, ob sie Dhu 'n-Nûn in ein klares Verhältnis zueinander gebracht hat. Wir haben vielleicht eher parallele Ausdrucksweisen vor uns als Glieder eines Systems. Dafür spricht auch der folgende für Dhu 'n-Nûn charakteristische Ausspruch: „die Gewißheit leitet an zur Beschränkung des Rechnens mit der Zukunft *ḳaṣr al-'amal*, die Beschränkung des Rechnens mit der Zukunft leitet an zur Enthaltsamkeit *zuhd*, die Enthaltsamkeit erzeugt die Weisheit *ḥikma* und die Weisheit erzeugt die Spekulation über den Ausgang" (99,3 ff.). Jedenfalls sind *ma'rifa* und *jaḳîn* nicht verschiedene Stufen einer Stufenleiter. Das zeigt schon die gelegentlich vorkommende Reihe: *ma'rifa, jaḳîn, taṣdîḳ, 'ichlâṣ, schahâda, ṭâ'a* (98,29), die jedenfalls als Klimax unmöglich denkbar ist, wenn alle Glieder in ihrem präzisen technischen Sinn gefaßt werden sollen. *Jaḳîn* wird bestimmt als „Enthüllung" *mukâschafa* (99,13; vgl. 98,24: at-Tustarî), als „Aufhebung des Zweifels im Schauen des Verborgenen" (99,20 f.: al-Dschunaid). Es kann wie sonst *ma'rifa* als höhere Stufe über dem *'ilm* erscheinen (98,19 ff.). Es steht durch seine Sicherheit wie

unmittelbares aprioristisches Wissen *(badîhî)* dem erworbenen Wissen *(kasbî)* gegenüber (98,27 f. u. 23 f.). Nach seinen Quellen gliedert es sich selbst wieder in Gewißheit auf Grund von Mitteilung, Gewißheit auf Grund von Spekulation und Gewißheit auf Grund von Offenbarungsschauen (100,7 f.: al-Warrâḳ, vgl. auch noch 52,1 f.). Wir werden demnach, wenn auch die Ausdrucksweise stark schwankt (vgl. noch 99,31 ff., wo *jaḳîn* als Organ der *ma'rifa* erscheint im Unterschied von *'aḳl)*, im allgemeinen sagen können, daß *jaḳîn* nicht eine Kategorie, sondern ein bei den verschiedenen Kategorien möglicher Stärkegrad des Wissens ist.

Ma'rifa „Gnosis" ist also, wie unsere früheren Ausführungen wohl gezeigt haben, bei al-Ḳuschairî wirklich als höchste Stufe des Ṣûfîtums zu bezeichnen. Es kommt auch nicht jenseits der *ma'rifa* noch eine weitere Stufe *ḥaḳîḳa,* wie in der später herrschend gewordenen Prägung der ṣûfischen Gedankenwelt (vgl. z. B. Gairdner, „The way" of a Mohammedan Mystic, S. 9 u. 19 ff.). Wohl erscheint oft genug das, was der Ṣûfî anstrebt, mit *ḥaḳîḳa* oder *ḥaḳâ'iḳ* ausgedrückt. Seine Pfade sind *ṭuruḳ al-ḥaḳâ'iḳ* (104,24). Al-Ḳuschairî spricht auch vom *ṭarîḳ al-ḥaḳḳ* (103,28 f.). Und neben der Rangordnung *'ilm* — *ma'rifa* begegnet auch wohl *'ilm* — *ḥaḳîḳa* (149,13). Aber das sind nur schwache Vorboten des späteren Systems; dieses selbst liegt noch nicht vor.

Es gibt nun aber einen andern Begriff, der der *ma'rifa* die Stellung als Ausdruck für die höchste Stufe des Ṣûfîtums streitig macht. Wir finden gelegentlich

eine Anordnung, in der über der *maʿrifa* die ***maḥabba,*** die Liebe, steht (vgl. 70,13: *ʿawâmm, ʿârifûn, muḥibbûn).* Al-Ḳuschairî hält es selbst für nötig, das Rangverhältnis zwischen beiden Begriffen zu erörtern: „Sumnûn stellte die *maḥabba* über die *maʿrifa;* die meisten aber stellen die *maʿrifa* über die *maḥabba.* Nach der Ansicht derer, die tief eindringen, ist die *maḥabba* Untergehen in seliger Lust, die *maʿrifa* Schauen in Starrsein und Entwerden in Scheu“ (174,5 f.). Öfter freilich stehen die *muḥibbûn* nicht den *ʿârifûn*, sondern den *zâhidûn* (vgl. 101,9: Jaḥjà b. Muʿâdh) oder den *ʿâbidûn* (vgl. 103,10) gegenüber.[1]) Und in den meisten Ṣûfî-Aussprüchen aus älterer Zeit stehen die Worte nicht im Gegensatz, sondern, wo sie verbunden sind, in völliger Parallele (vgl. 172,23). Die *maḥabba* des Menschen zu Gott ist „ein Zustand, den er in seinem Herzen empfindet, zu fein, um in Worten ausgedrückt werden zu können. Dieser Zustand kann ihn wohl antreiben, Gott hoch zu verehren, seinem Wohlgefallen den Vorzug zu geben, es nicht ohne ihn zu ertragen, nach ihm erregt zu sein, ohne ihn keine Ruhe mehr zu haben und in dauerndem Gedenken an ihn im Herzen Traulichkeit zu fühlen. Doch schließt der Begriff der Liebe des Menschen zu Gott Zuneigen und Zusammensein[2]) nicht ein. Wie könnte er das auch, da doch die wahrhaftige Unendlichkeit für alles Er-

---

[1]) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe des Diwans Sultan Mehmeds des Zweiten, Berlin 1904, S. 8—10. Jacob.

[2]) اختلاط, erklärt von al-'Anṣârî: اى كونه فى خطّة تحيط به

reichen, Erlangen und Umfassen zu heilig ist. Wenn der Liebende als untergehend im Geliebten beschrieben wird, so ist das richtiger, als wenn er im Zusammensein geschildert wird“ (170,20 ff.). Was verwandte Begriffe betrifft, so wird der Gebrauch des Wortes *ʿischk̦* mit einem Ausspruch ad-Dak̦k̦âk̦s abgelehnt, da er das Übermaß in der Liebe bezeichnet, und „wenn die Liebe aller Geschöpfe konzentriert würde auf eine Person, so würde das doch das Gott zustehende Maß nicht erreichen“; also kann von einer übermäßigen Liebe des Menschen zu Gott nicht die Rede sein (171,17 ff.). Wohl aber spricht er von *schauk̦* „Verlangen“ mit Beziehung auf Gott. *Schauk̦* ist das Verlangen nach Begegnung *lik̦â'*, Schauen *ru'ja*, Vereinigung *wuṣûl* (175,16 ff.; 176,31). Näher kann noch unterschieden werden zwischen *schauk̦*, dem Verlangen, das zur Ruhe kommt durch Begegnung und Schauen, und *ischtijâk̦*, dem Verlangen, das kein Ende hat (175,18). „Nach dem Grad der *maḥabba* bemißt sich das *schauk̦*“ (175,17). Es ist nicht etwa ein höherer Grad, sondern eine Wirkung oder Äußerung der *maḥabba*: aus diesem Grund steht es unter der *maḥabba* (175,33 f.: Ibn ʿAṭâ'); und wenn as-Sarî das *schauk̦* als den höchsten Standpunkt der Gnostiker bezeichnet (176,28), so ist das zweifellos nicht im Sinn einer stufenmäßigen Vergleichung mit *maḥabba* zu pressen.

Die Darstellung des Verhältnisses des Frommen zu Gott unter dem Bilde der Liebe findet sich, soweit wir sehen können, schon ungefähr von den Anfängen des Ṣûfîtums an, aber allerdings nicht überall und noch

nicht mit der späteren Exzentrizität. Macdonald, Development of Muslim Theology, S. 173, hat auf die bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß es eine Frau gewesen zu sein scheint, die diese Ausdrucksform geprägt hat: es war die berühmte Râbiʿa (174,22 ff.). Über ad-Dârânîs ergreifenden Ausspruch (18,13 ff.) vgl. Nicholson in JRAS. 1906, S. 308. Al-Ḥârith al-Muḥâsibî hat die Liebe beschrieben: „daß du dich einer Sache zuneigst mit deinem ganzen Wesen, sie deiner Seele, deinem Geiste, deinem Hab und Gut vorziehst, dich ihr fügst geheim und öffentlich, endlich weißt, daß du doch mit deiner Liebe im Rückstand bist“ (172,19 ff.). „Liebe ist, daß jede Liebe aus dem Herzen entfällt, außer der Liebe zum Geliebten“ (172,9: Muḥammed b. al-Faḍl) — ist ein oft variiertes Thema. Ein interessantes Beispiel wird von ʾAbû Saʿîd al-Charrâz überliefert: er erzählt: „ich sah den Propheten im Schlafe; da sagte ich: o Gesandter Gottes, entschuldige mich, die Liebe zu Gott hat mir nicht Zeit gelassen zur Liebe zu dir. Da erwiderte er: o Gesegneter, wer Gott liebt, der hat damit auch mich lieb“ (174,20 ff.). Auch hier begegnen wir wieder der typischen Form der Verinnerlichung der sittlichen Begriffe: „Die Liebe steht nicht fest, bis man von dem Schauen der Liebe wegkommt zum Schauen des Geliebten durch das Schwinden des Wissens um die Liebe“ (172,25 f.: ʾAbû Jaʿḳûb as-Sûsî). Viel freier und kühner klingt das Wort as-Sarî's: „die Liebe zwischen zweien ist nicht in Ordnung, bis eines

zum andern sagt: du ich!" (172,22 f.).[1]) Und schließlich weiß der Fromme für seine Liebe kein Wort mehr als das des Rausches: „die Liebe ist eine Trunkenheit, aus der man nur wach wird durch das Schauen des Geliebten; unbeschreiblich aber ist die Trunkenheit, die eintritt beim Schauen von Angesicht zu Angesicht" (173,17f.), ein Ausspruch, der direkt an den bekannten Traum erinnert, in dem Maʿrûf al-Karchî trunken unter Gottes Thron erscheint (11,14ff.; 176,14ff.; vgl. Nicholson in JRAS., 1906, S. 306f.). Berühmt ist die Korrespondenz zwischen Jaḥjà b. Muʿâdh und 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî; der erstere schrieb: „ich bin trunken von der Menge dessen, was ich trank aus dem Becher seiner Liebe"; aber die Antwort 'Abû Jazîds war: „ein anderer als du hat die Meere der Himmel und der Erde getrunken, aber sein Durst war nicht gelöscht, und die Zunge hängt ihm vor Durst heraus, und er fragt: gibt es noch mehr?" (173,6ff.; vgl. 46,12ff.; s. auch JRAS., 1906, S. 324). Nach solchen Worten ist es begreiflich, warum al-Ḳuschairî das Kapitel über die *maḥabba* schließt mit dem Wort, mit dem sich ein verliebter Teufel vor Salomo wegen eines vermessenen Ausspruchs entschuldigt: „die Liebenden werden für ihre Worte nicht zur Rechenschaft gezogen" (175,4).

Das Bild der Liebe für die Beziehung des Menschen zu Gott brauchte aber nicht immer die Form dieser wilden Phantasie anzunehmen. Es ist ein Zeichen von

[1]) Dieser Ausruf wird auch schon 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî zugeschrieben, s. JRAS., 1906, S. 326.

der Größe al-Dschunaids, daß er auch hier ein letztes Wort gefunden hat. Al-Kattânî erzählt: „eine Frage inbetreff der Liebe war in Mekka zur Zeit der Wallfahrt an der Tagesordnung. So verhandelten denn die Schaiche darüber. Der jüngste unter ihnen war al-Dschunaid. Da sagten sie zu ihm: sag uns deine Meinung, ʿIrâḳier! Da senkte er sein Haupt, und seine Augen weinten. Dann sagte er: ein Mensch, der sich selbst verläßt und sich unaufhörlich im Gedanken an seinen Herrn befindet, der treu erfüllt, was ihm zusteht, und auf ihn schaut in seinem Herzen, dessen Herz brennt von den Flammen seines Er-Seins, und dessen Trunk aus dem Becher seiner Liebe rein ist, dem sich der Allgewaltige enthüllt aus den Schleiern seiner Verborgenheit, so daß er, wenn er redet, durch Gott redet, wenn er spricht, von Gott spricht, wenn er sich bewegt, sich nach Gottes Befehl bewegt, wenn er ruht, bei Gott ruht; so ist er durch Gott, für Gott und bei Gott. Da brachen die Schaiche in Tränen aus mit den Worten: darüber hinaus gibt es nichts mehr zu sagen; möge Gott dir helfen, du Krone der Erkennenden“ (174, 6 ff.).

Das Ziel des Ṣûfî, ob es nun unter dem Bild der Gnosis oder der Liebe — denn beide sind für das Unaussprechliche doch nur Bilder — erscheint, ist in jedem Fall die Vereinigung mit Gott im Bewußtlosen, es ist das Ziel der Mystik. „Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen,“ so bestimmt E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, S. 4, das, „was

Mystisches zu Mystik macht.“ Wohl ist im Ṣûfîtum das Gefühl des Abstandes zwischen Gott und Mensch anfänglich stark überwiegend, ja, es wird auf die Spitze getrieben. Und eben darum, aus dem Empfinden der scheidenden Kluft heraus, wird der Drang nach Überwindung der Kluft übermächtig. Hinüber kann der Mensch aber nur durch einen Sprung: das ist die Ekstase (vgl. Lehmann, S. 5). Der Weg zur Ekstase ist die Askese (s. Lehmann, S. 7). Der Weg Askese und das Ziel Ekstase: das ist der Grundton des Ṣûfîtums, wie schon das Bisherige hinreichend erkennen ließ. Und daß der persönliche Gott des Islam sich oft genug in ein unpersönliches Unendliches (s. Lehmann, S. 5) zu verwandeln droht, ist auch manchesmal deutlich zwischen den Zeilen zu lesen.

Wenn die Mystik, als deren Wesen sich das Streben darstellt, durch Askese und Versenkung in sich selbst das unbestimmbare Gefühl des Ewigen in sich zu wecken und in dem als Gott gedachten Urgrund dieses Gefühles aufzugehen, nach Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion (Göttingen 1912) charakterisiert ist als subjektiv willkürlich (S. 81), sittlich indifferent (S. 87 f.) und geschichtslos (S. 82 u. 89), so läßt sich auch das am Ṣûfîtum aufzeigen, so sehr im Grunde alle diese Charakteristika dem Wesen des Islam widersprechen. Über die Subjektivität des Ṣûfîtums ist wohl nach unserer Darstellung seiner sittlich-religiösen Grundbestimmtheit kein Wort mehr zu verlieren. Der unaufhörliche Kampf gegen sittliche Indifferenz, gegen die

'ibâḥîja, den die übelwollenden Feinde wie die besten wohlmeinenden Freunde des Ṣûfîtums, wie ja z. B. al-Ḳuschairî selbst, geführt haben, beweist die Größe der Gefahr. Mit welcher Offenheit endlich die Tendenz hervortrat, das geschichtliche Element zu eliminieren, dafür sind überraschende Belege die Beispiele, wie neben dem einen Gott sein Prophet fast vergessen wird (vgl. o. S. 17 u. 64).

II. Kapitel.

Die Theorie des Ṣûfîtums.

Al-Ḳuschairî hat kein geschlossenes System des Ṣûfîtums entworfen. Es wäre ihm wohl auch schwer gefallen; denn ein System, das von den Grundgesichtspunkten der Mystik ausgeht, wäre wohl mit 'asch'aritischer Dogmatik nicht ganz leicht zu vereinigen. Aber die theoretischen Anschauungen der Ṣûfîs haben für ihn doch nichtsdestoweniger reale Bedeutung. Was er in dem Abschnitt über die Terminologie der Ṣûfîs niedergelegt hat, gibt, wenn es auch kein fertiges System ist, doch eine Theorie des Ṣûfîtums, eine Theorie, die ihren Ursprung nicht al-Ḳuschairîs eigener Erfahrung verdankt — so kommt es, daß die hier erklärten Begriffe in den andern Teilen des Werkes stark zurücktreten — eine Theorie, die eben deshalb um so sicherer den zu seiner Zeit in Ṣûfîkreisen heimischen Gedankengehalt widerspiegelt.

Dieser Abschnitt von al-Ḳuschairîs Buch ist in neuerer Zeit Gegenstand einer speziellen Behandlung geworden: Olga de Lébédew hat ihn übersetzt unter dem Titel: Traité sur le Soufisme de l'Imâm érudit Abou 'l-Kâsim Abd 'Oul-Kérîm ibn Hawâzin el-Kochâïrî (Roma 1911) und auf dem Athener Orientalisten-Kongreß verteilt. Über

diese Arbeit sei im Voraus eine kurze Abschweifung gestattet, damit im Folgenden nicht immer wieder darauf zurückgegangen werden muß. Schon die äußere Anordnung dieser Schrift ist sehr eigenartig. Es wird uns nämlich mit keinem Wort gesagt, nach was für einem Text die Übersetzung angefertigt wurde, und wir werden im Text gelegentlich überrascht durch Mitteilungen über die Ansicht al-Ġazâlîs, der doch jünger ist als al-Ḳuschairî, ohne daß diese Mitteilungen irgendwie aus dem Zusammenhang des übrigen Textes als nicht zu Ḳuschairî gehörig herausgehoben sind. Inhaltlich sei gleich gesagt, daß gelegentlich die Übersetzerin Worte al-Ḳuschairîs richtig verstanden hat, deren Verständnis ohne Vertrautheit mit der Gedankenwelt und Ausdrucksweise der Ṣûfîs kaum denkbar ist. Aber diese Stellen überrasc denn leider verrät die Arbeit sonst diese Vertrautheit mit der Sprache der arabischen Mystik, oder besser gesagt, der arabischen Sprache überhaupt, sehr wenig. Ich muß gestehen, daß mir der französische Text unvergleichlich viel schwerer verständlich scheint als der arabische al-Ḳuschairîs. Nicht selten hat man freilich wirkliche Zweifel, ob der Übersetzerin der richtige Text al-Ḳuschairîs vorgelegen haben kann; es ist darum um so bedauerlicher, daß sie nicht sagt, was sie eigentlich übersetzt. An vielen Stellen soll die Übersetzung wohl sicher eine freie Paraphrase des Arabischen des Ḳuschairî sein; im großen Ganzen läßt sich so das Original wiedererkennen. Über die Stücke, wo dies unzweifelhaft der Fall ist, kann man — leider — nur sagen, daß die

Übersetzerin selten einmal einen Abschnitt in seinem Zusammenhang richtig verstanden hat. Das Ganze setzt sich zusammen nicht aus einzelnen Mißverständnissen — die sind ja kaum je ganz zu vermeiden —, sondern aus völligem Unverständnis des ganzen Verbands. Der Text al-Ḳuschairîs mag innere Logik bisweilen vermissen lassen, aber formal zum mindesten schließen sich innerhalb der einzelnen Abschnitte die Sätze in scharf logischem Zusammenhang aneinander. Dieser Verband ist — man muß wohl sagen: fast stets — völlig unverstanden geblieben. Die einzelnen Glieder der Gedankenfolge sind zu einzelnen selbständigen Behauptungen geworden, die natürlich ihren wahren Sinn verloren und keinen neuen bekommen haben. Einzelne Mißverständnisse ließen sich korrigieren, aber dieses Mißverstehen der ganzen Konstruktion macht es unmöglich, sich die Mühe von Verbesserungen zu nehmen. Man müßte die ganze Arbeit in extenso zerpflücken und kritisieren, und dazu wäre mehr Raum nötig, als die Schrift selbst einnimmt. Möge diese nur niemand in die Hände fallen, der sich über die islamische Mystik orientieren will. Wenn er al-Ḳuschairî und die arabische Mystik darnach beurteilen würde, würde er al-Ḳuschairî bitteres Unrecht tun und sich von der arabischen Mystik mit Entrüstung abwenden.

Nach dem, was wir oben über al-Ḳuschairîs Theorie des Ṣûfîtums vorausgeschickt haben, ist es nicht verwunderlich, daß sich in seinen Ausführungen mancherlei

Lücken und Widersprüche finden. Er hat offenbar hier verschiedene zu seiner Zeit geläufige Anschauungs- oder Ausdrucksweisen vereinigt, ohne die Ausgleichung vorzunehmen. Am deutlichsten wird uns das werden, wenn wir die Stellen vorwegnehmen, in denen er, der in der islamischen Mystik so beliebten und ausgebreiteten Manier folgend, den Weg des Ṣûfî in seinen verschiedenen Stufen schildert. Die später herrschend gewordene Stufenfolge *scharîʿa, ṭarîḳa, maʿrifa, ḥaḳîḳa* hat er noch nicht ausgesprochen, wenn auch die Begriffe *scharîʿa* als Anweisung zur Verpflichtung zur Untertänigkeit *(ʾamr biʾltizâmi ʾl-ʿubûdîja)* und *ḥaḳîḳa* als Schauen von Gottes Selbstherrlichkeit *(muschâhadatu ʾr-rubûbîja)* als korrelates Paar zusammengestellt sind (50,30 ff.), wobei entschieden die Notwendigkeit der Ergänzung von *scharîʿa* und *ḥaḳîḳa* als verschiedener Seiten des religiösen Lebens betont ist. Die Tatsache, daß, was uns zunächst als Stufenreihe erscheint, dann auch wieder als Nebeneinander verschiedener Seiten vorgestellt wird, wird uns auch sonst noch begegnen.

Wo sich bei al-Ḳuschairî eine zahlenmäßige Aufreihung von Stufen findet, hält sie sich vorwiegend in den Grenzen der Dreizahl, während später mehr die Vierzahl beliebt wurde (vgl. z. B. G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 47 ff.).

I.

S. 47,11 ff. werden drei Arten des Gegenwärtigseins des Menschen bei Gott wie Stufen einer Leiter zusammengestellt:

1. *muḥâḍara* durch das Medium des *ʿaḳl* mittelst *burhân;*
2. *mukâschafa* durch das Medium des *ʿilm* mittelst *bajân;*
3. *muschâhada* durch das Medium der *maʿrifa.*

Dem entspricht es genau, wenn S. 51,34 ff. die höchste Gewißheit, die der Mensch erreichen kann, dargestellt wird als:

1. *ʿilm al-jaḳîn,* erreicht durch *burhân* von den *'arbâb al-ʿuḳûl*;
2. *ʿain al-jaḳîn,* erreicht durch *bajân*[1]) von den *'aṣḥâb al-ʿulûm;*
3. *ḥaḳḳ al-jaḳîn,* erreicht durch *ʿijân*[2]) von den *'aṣḥâb al-maʿârif.*

Vgl. dazu auch o. S. 61. Wenn al-Ḳuschairî selbst *ʿilm al-jaḳîn, ʿain al-jaḳîn* und *ḥaḳḳ al-jaḳîn* als synonyme Ausdrücke im Sinn von *jaḳîn* selbst zu nehmen geneigt ist, so scheinen darnach *ʿaḳl, ʿilm, maʿrifa* nicht sowohl nur Stufen einer und derselben, sondern vielmehr verschiedene Kategorien der menschlichen Erkenntnis zu repräsentieren.

Die *muḥâḍara* ist „das Anwesendsein des Herzens *(ḳalb;* wir würden sagen: Geistes; vgl. Gegens. „geistesabwesend“), das wohl durch anhaltendes Aufeinanderfolgen von Beweisen erzielt werden kann“. Die *muḥâḍara* ist also das Resultat des mit Syllogismen arbeitenden Verstandes *ʿaḳl,* der im Herzen *ḳalb* seinen Sitz hat.

---

[1]) **al-'Anṣârî:** اى بطريق الكشف والنوال.

[2]) **al-'Anṣârî:** اى بطريق المشاهدة.

Die *mukâschafa* „Enthüllung" braucht keine Verstandesbeweise; sie vollzieht sich mit „Evidenz" *bajân* in der Sphäre des *ʿilm*. *ʿIlm* ist also nicht das verstandesmäßige, sondern das offenbarte Wissen (vgl. oben S. 73 Anm. 1). Derselbe Gegensatz von *ʿaḳl* und *ʿilm* kehrt z. B. in einem Ausspruch des 'Abû ʿAlî b. al-Kâtib wieder, wonach das „Reinhalten Gottes [von anthropomorphistischen Vorstellungen]"[1]) bei den Muʿtaziliten geschah durch den *ʿaḳl*, bei den Ṣûfîs durch *ʿilm* (32,13 f.).

Muschâhada ist, wie schon das Wort besagt, das unmittelbare Schauen Gottes. Die *maʿrifa* ist also die intuitive, die für den Gnostiker typische Erkenntnis.

II.

Eine ganz andere Stufeneinteilung schwebt al-Ḳuschairî deutlich an anderen Stellen vor. So ist S. 53,16 ausgeführt:

1. der Sitz der *maʿârif* sind die *ḳulûb*;
2. der Sitz der *maḥabba* sind die *'arwâḥ*;
3. der Sitz der *muschâhada* sind die *'asrâr*.

Die Stufenfolge ist deutlich, auch wenn der Verfasser nicht ausdrücklich *rûḥ* als höher als das Herz *ḳalb* und *sirr* „das geheimste Innerste" als „feiner" als *rûḥ* bezeichnen würde. Dieselbe Stufenordnung von 1. *'aṣḥâb al-ḳulûb*, 2. *'arbâb al-'arwâḥ*, 3. *'ahl as-sarâ'ir* begegnet uns S. 51,5 in anderem Zusammenhang. Und beiziehen läßt sich auch der S. 51,6f. angeführte Satz: „Gott hat die

[1]) *tanzîh*, was H. Bauer, Die Dogmatik al-Ghazâlî's, S. 9 treffend mit dem scholastischen Begriff remotio wiedergibt.

Herzen *ḳulûb* geschaffen und sie zu Minen der *maʿârif* gemacht; und er hat die *'asrâr* hinter ihnen geschaffen und sie zu einem Ort für das *tauḥîd* gemacht.“ Wir werden das *tauḥîd* (vgl. o. S. 48 ff.) und die *muschâhada* ohne weiteres zusammenstellen dürfen und haben keinen Grund, dem Wort *muschâhada* hier einen andern Sinn beizulegen, als wir es oben unter I getan haben.

Wir finden hier eine Anschauung, die die Liebe über die Gnosis stellt (vgl. auch z. B. G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 43). Die *maʿrifa* ist aber hier dann nicht das intuitive Erkennen des Mystikers, sondern ursprünglich das verstandesmäßige Wissen. Daß über der *maḥabba,* die in der ṣûfischen Praxis doch wie sonst auch die *maʿrifa* den Gipfel der Entwicklung des Mystikers bezeichnet, noch eine weitere Stufe *muschâhada* beigefügt wird, ist wohl eine dem Schematismus zulieb vorgenommene Ergänzung, ermöglicht dadurch, daß *maḥabba* ja — übrigens wieder ebenso wie *maʿrifa* — nicht nur den ekstatischen Moment, sondern vielmehr den Gesamtzustand des Mystikers der höchsten Stufe charakterisiert. Völlige einheitliche Präzision der Terminologie dürfen wir eben bei einem so unselbständigen Denker einer aus so mancherlei Quellen zustandegekommenen Bewegung nicht erwarten.

Der gedankliche Inhalt der beiden Stufenreihen ist natürlich nahezu derselbe, wie ja überhaupt die Mystik aller Länder und Zeiten im Grunde dieselbe ist; aber deutlich scheiden sich doch die zwei verschiedenen Einteilungsprinzipien, deren Nebeneinander die bei der

Mystik an sich schon nicht kleine Gefahr der Unklarheit noch erhöht. Wir werden uns daher kaum wundern dürfen, wenn uns auch sonst Undeutlichkeiten begegnen.

Wir gehen nun aus von der Anthropologie. Der Körper des Menschen wird gern mit dem Ausdruck *ḳâlab* [1]) bezeichnet, also als „Form“ für die geistigen Organe. Diese werden — mit Ausnahme des gar nicht speziell besprochenen *ḳalb* — als fluida definiert, die in den Körper deponiert sind. Der hier mit „fluid“ wiedergegebene Ausdruck *laṭîf* wird illustriert durch die Beschaffenheit von Engeln und Teufeln.

Nafs, die „Seele“, (52,24 ff.) ist der Sitz und Inbegriff der mangelhaften Eigenschaften und tadelnswerten Charakterzüge und Handlungen des Menschen. Die Gebrechen des Menschen zerfallen — entsprechend der 43,17 ff. mitgeteilten Gliederung der menschlichen Eigenschaften in 1. von ihm selbst „erworbene“ Handlungen *'af'âl*, 2. der Veränderung durch die Handlungsweise des Menschen unterworfene „Charakterzüge“ *'achlâḳ*, 3. seinem direkten Einfluß entzogene „Zustände“ *'aḥwâl* (s. u.) — in zwei Gruppen, 1. solche, die er sich selbst „aneignet“ oder „erwirbt“ — wie der Ausdruck für den letzten Rest von Willensfreiheit lautet, den die 'asch'aritische Theologie noch gelassen hat —, die Übertretungen und Zuwiderhandlungen, und 2. die an sich selbst schlechten niedrigen Charakterzüge, die er

[1]) vgl. Fränkel, Aramäische Fremdwörter, S. 256; Merx, Idee und Grundlinien einer allg. Gesch. der Mystik, S. 58, Anm. 58.

durch Selbstbekämpfung heilen kann. Als schwerstes Charakteristikum der Seele bezeichnet al-Ḳuschairî ihren Wahn, daß etwas Gutes an ihr sei und daß sie einen gewissen Wert habe, die geheime Abgötterei *asch-schirk al-chafî*. Im Leben des Ṣûfî spielt die Bezwingung der *nafs* und der Widerstand gegen ihre Begierden *(tark asch-schahawât)* eine Hauptrolle, ja, das wird ausdrücklich als vollkommener hingestellt als das Ertragen von Durst und Hunger und Nachtwachen (vgl. o. S. 11 u. 13).

Kommt die „Seele“ nur als feindliches Element für den Ṣûfî in Betracht, so bilden die anderen geistigen Organe die Mittel seiner Tätigkeit in positivem Sinn.

Zunächst kommt hier das Herz *ḳalb*, dem al-Ḳuschairî, wie schon erwähnt, keine Besprechung widmet, sei es, daß er den Begriff für zu geläufig und allgemeinverständlich hält, sei es, daß er ihm die Dreigliederung *(nafs, rûḥ, sirr)*[1]) zu sprengen scheint. In Wirklichkeit hat das Herz, das mit *rûḥ* zusammen Sitz der guten Eigenschaften (53,6), aber niedriger als der „Geist“ ist (53,18), für das Leben des Ṣûfî große Bedeutung. Sein Organ ist, wie schon oben (S. 73) erwähnt, der mit syllogistischen Beweisen operierende Verstand *ʿaḳl* (43,12). So erklärt al-'Anṣârî zu dem allgemein anerkannten Spruch, daß *an-nafs* nicht die Wahrheit sage und *al-ḳalb* nicht lüge (51,21f.), den letzteren Begriff mit *ʿaḳl*. Dieselbe Vorstellung liegt den Äußerungen zugrunde,

---

[1]) im Text al-Ḳuschairîs kommt gelegentlich aber die Dreigliederung *nafs*, *ḳalb, sirr* (101,27ff.; 112,6f.) oder auch *nafs, ḳalb, rûḥ* (107, vorl. Z. f.) vor.

die das Herz als Sitz der *ma'rifa* bezeichnen (51,6f.; 53,16); denn *ma'rifa* ist hier im Sinn der Stufenfolge II verstanden. Nach der Stufenfolge I kommt der Sphäre des *ḳalb* die *muḥâḍara*, das „Dabeisein mit dem Verstand" zu.

Höher als das Herz steht der „Geist" *rûḥ* (S. 53, 8 ff.), über dessen Wesen die Gelehrten uneins sind. Während die einen ihn kurzweg als das Leben bezeichnen — eine Anschauung, die vielfach wiederkehrt, vgl. z. B. G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 48 —, definiert ihn die Mehrzahl der *mutakallimûn* als „eine in den Körper deponierte fluide Wesenheit,[1]) die so mit dem Körper verbunden ist, daß Gott das Leben im Körper schafft, so lange die Seele im Leibe ist",[2]) was al-Ḳuschairî mit der Bemerkung präzisiert, daß der Geist den Körper auch im Schlaf verlasse. Das Objekt der Auferstehung, der Belohnung und Bestrafung ist der Mensch, bestehend aus Körper und Geist. Der Geist ist der Sitz der Liebe; nach dem System der Dreigliederung wäre zu erwarten, daß er auch der Sitz des offenbarten Wissens, des *'ilm* sei; das wird aber nicht ausgesprochen, vielleicht schon, weil nach Ḳor'ân 2,91 und 26,194 nicht die *rûḥ*, sondern der *ḳalb* Organ der Offenbarung ist. Vermutlich stammt die Vorstellung der *rûḥ* auch aus einem andern Ideenkreis als dem, dem die Drei-

---

[1]) *'ain;* damit sind die strittigen Begriffe *dschism, dschauhar, 'âriḍ* vermieden.

[2]) Das ist die Form, in der die Orthodoxie die Vorstellung der Kausalität noch zuläßt.

eilung des Erkenntnisvermögens in *ʿaḳl, ʿilm, maʿrifa* entspringt. Die Frage nach dem Wesen des „Geistes", besonders ob er ewig oder geschaffen sei, hat die muslimischen Gelehrten viel, anscheinend vergebliches Kopfzerbrechen gekostet. Von Baġdâd als dem Zentrum der Wissenschaft des Islam aus scheint sich die Orthodoxie auch dem Osten aufgedrängt zu haben (s. 6,28 ff.). Al-Ḳuschairî stellt sich entschieden auf die orthodoxe Seite mit der Annahme von seinem Geschaffensein und folgt im übrigen anscheinend gern, wie dies in der Orthodoxie üblich geworden ist, der *sunna* des Propheten, nicht über *ar-rûḥ* zu sprechen.

Feiner als der Geist ist *as-sirr*, das „geheime Innerste" des Menschen (53,15 ff.), das Organ des unmittelbaren Schauens Gottes (s. o. S. 74), der Ort des *tauḥîd* im tiefsten Sinn. Während Gott *nafs* und *rûḥ* so mit dem Körper verbunden hat, daß sie sich gegenseitig dienstbar sind (53,3 u. 13), ist das *sirr* frei von der Abhängigkeit von den andern (53,19).

Die Bestimmtheiten des praktischen religiösen Lebens teilen sich, je nachdem dem Menschen dabei eine aneignende Tätigkeit zukommt, beziehungsweise er ausschließlich der Empfänger einer göttlichen Einwirkung ist, in *maḳâmât* und *'aḥwâl* (53,23 f.).

Maḳâmât sind die vom Menschen unter eigener Mitwirkung angeeigneten und durch Übung gepflegten, ihm als sein dauernder sittlicher „Standpunkt", seine „Station" zukommenden guten Eigenschaften (37,31 ff.;

38,10), wie Genügsamkeit und Gottvertrauen, *wara'* und *zuhd.* Erst wenn der Mensch allen Anforderungen eines *makâm* nachgekommen ist, kann er aufsteigen zu einem andern *makâm.* So sehr die *makâmât* naturgemäß in der praktischen Ethik im Vordergrund stehen, so sehr treten sie in den theoretischen Ausführungen, die das religiöse Erleben schildern, zurück gegenüber den *'aḥwâl,* den das Herz ohne eigenes Zutun des Menschen treffenden „Zuständen" (38,7 ff.), nebst den verwandten Begriffen *wakt* und *nafas.*

Ehe wir uns das Wesen dieser Begriffe deutlicher zu machen suchen, muß auf den in obiger Definition eigentlich schon enthaltenen, häufig vorkommenden Ausdruck *al-wârid,* „was sich einstellt," hingewiesen werden (52,5 ff.). *Al-wârid* wird bestimmt als ein das Herz ohne Zutun des Menschen treffender *châṭir* „Einfall", was selbst wieder (51,11 ff.) definiert wird als ein Antrieb *chiṭâb*, eine Aufforderung, sei es von seiten eines Engels *('ilhâm)* oder des Satans *(waswâs)* oder der Seele *(hâdschis)* oder von seiten Gottes *(châṭir ḥakk)*[1]). Der zunächst aufgestellte Begriff des *wârid* wird

---

[1]) Interessant ist das Unterscheidungsmerkmal für die 2. und 3. Art, das al-Dschunaid aufgestellt hat: die Seele kommt immer wieder auf dasselbe bestimmte Verlangen zurück, wenn es ihr zunächst abgeschlagen wird; der Satan dagegen kommt, wenn sein Verlangen abgelehnt wurde, mit einem andern; denn ihm liegt nicht an der bestimmten Übertretung, sondern nur an der Übertretung überhaupt (51,23 ff.).

aber sogleich als zu eng verbessert: der *wârid* braucht kein Antrieb zu einer Handlung zu sein, ist also umfassender als *châṭir*. In seiner ganzen Unbestimmtheit kann das Wort wohl oft mit „inneres Erlebnis“, „Eindruck“ übersetzt werden. Die Beispiele, die al-Ḳuschairî gibt, sind das Herz überkommende Stimmungen: Freude, Traurigkeit usw., so daß sich *wârid* schließlich gar nicht mehr deutlich von *ḥâl* abhebt. *Wârid*, das seinem Wortsinn nach auch eher umfassender ist, bezeichnet in der Tat dann dieselbe psychologische Erscheinung wie *ḥâl*, nur daß jenes mehr das Geschehen, dies mehr das Resultat im Auge hat.

Besondere Schwierigkeiten macht der Begriff *waḳt*, und eine bestimmte Vorstellung von Umfang und Inhalt desselben gewinnt man aus al-Ḳuschairî nicht. Daß wir den Begriff in diesem Zusammenhang behandeln, gründet sich auf 51,3, wo *waḳt* unzweideutig als untere, wie *nafas* als höhere Stufe zu *ḥâl* gestellt ist.

Al-Ḳuschairî geht 37,5 ff. von dem Sinn des Wortes *waḳt* „Zeitpunkt“ im sprachwissenschaftlich korrekten Gebrauch aus. Damit kommt er nun freilich nicht viel weiter. Für den Sprachgebrauch der Ṣûfîs beruft er sich auf ʼAbû ʻAlî ad-Daḳḳâḳ, der lehrte: „*al-waḳt* ist das, worin du dich befindest.“ „Wenn du in der irdischen Welt bist, so ist die irdische Welt dein *waḳt*.“ „Wenn du in froher Stimmung bist, so ist die frohe Stimmung dein *waḳt*“. *Waḳt* ist also jedes überwiegende Moment der augenblicklichen geistigen Gesamtverfassung. Diese Begriffsbestimmung von *waḳt* fällt nun aber zusammen

mit der 52,11 gegebenen Definition von *schâhid*[1]). Tatsächlich besteht zwischen *schâhid* und *wakt* ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *wârid* und *hâl.* Während *wakt* und *hâl* mehr auf den Zustand des Trägers gehen, denkt man bei *wârid* und *schâhid* wohl mehr an die Funktion selbst. *Wakt* wie *hâl* werden im Ṣûfîtum gebraucht als Ausdrücke für inhaltlich bestimmte Gemütszustände. Das erklärt es auch, daß sie beide schließlich — was al-Kuschairî nicht ausdrücklich sagt — prägnant den Moment oder Zustand der Ekstase bezeichnen können. — Weitere von al-Kuschairî angeführte Begriffsbestimmungen laufen auf den Gegensatz von *wakt* gegen Vergangenheit und Zukunft hinaus. Der Ṣûfî ist ein „Kind seines Augenblicks" *ibn waktihi,* er steht „unter dem Gebot des Augenblicks" *bihukmi 'l-wakt,* sofern er ausschließlich damit beschäftigt ist, was ihm jeweils am nächsten liegt, sofern er ohne eigene Willensbestimmtheit sich dem hingibt, was Gott über ihn ergehen läßt. Sahl b. ʿAbdallâh at-Tustarî wurde einst gefragt: wann findet der *fakîr* Ruhe? Da erwiderte er: „wenn er für sich selbst nichts wünscht als den *wakt,* in dem er sich befindet" (148,15; vgl. auch 150,11 f.; 153,25).

Sehr wenig scharf abgegrenzt ist *wakt* gegen *hâl* und ebenso *hâl* gegen *nafas* „die Belebung der Herzen durch die Feinheiten der verborgenen Dinge" (51,2 ff.).

---

[1]) 52,10 u. 13 u. 14 ist durchweg statt des *juschâhidu* des Druckes (1318) zu lesen *bischâhidi: fulânun bischâhidi 'l-ʿilm* „N. N. steht unter dem vorwiegenden Einfluß des *ʿilm.*"

Qualitativ sind *wakt* und *nafas* offenbar eigentlich gar nicht vom *ḥâl* unterschieden, sondern nur graduell, wie denn auch al-Kuschairî zur Unterscheidung dieser Begriffe nur sagt, daß der *ṣâḥib al-'anfâs* „zarter und reiner“ sei als der *ṣâḥib al-'aḥwâl,* und daß der *ṣâḥib al-wakt* auf der Anfangsstufe stehe; und wenn al-'Anṣârî zu dieser Stelle den Unterschied von *ṣâḥib al-wakt, ṣâḥib al-ḥâl* und *ṣâḥib an-nafas* deutlich machen will, so schreibt er dem *ṣâḥib al-wakt* schon *'aḥwâl* zu und bezeichnet als unterscheidendes Charakteristikum des *ṣâḥib al-ḥâl* nur, daß bei ihm die *'aḥwâl* unmittelbar aufeinanderfolgen, während er das Wesen des *ṣâḥib an-nafas* — nicht sehr klar — durch die oben mitgeteilte Definition von *nafas* zu verdeutlichen sucht[1].

Die Stufenfolge *wakt, ḥâl, nafas* ist offenbar eine Künstelei, geschaffen zur Illustration der oben unter II genannten Stufenordnung; denn:

1. die *'aukât* kommen den *'aṣḥâb al-kulûb* zu;
2. die *'aḥwâl* kommen den *'arbâb al-'arwâḥ* zu;
3. die *'anfâs* kommen den *'ahl as-sarâ'ir* zu (vgl. 51, 5).

Weitaus der wichtigste Begriff ist der des *ḥâl* und mit ihm allein werden wir es im Folgenden noch zu

[1]) al-'Anṣârî, Ausg. 1290. II, 94: وارباب الاوقات هم الحافظون لاحوالهم في اوقاتهم لِئَلا يضيع عليهم فمن غلب عليه شغله بالاولى به في وقته سمى صاحب وقت ومن توالت عليه احواله المتوالية على قلبه وهو حامل لها متادب مع الحق فيما يرد عليه منها سمى صاحب حال ومن تنفس وروح قلبه بما وهبه الحق له من لطائف غيبه واكرامه سمى صاحب نفس

tun haben. Wir kehren also zunächst zu ihm zurück. Der *ḥâl,* eine das Herz ohne eigenes Zutun als freie Gabe Gottes treffende Stimmung, ist an sich vergänglich und veränderlich [1]). Er kann aber auch ein dauernder Zustand werden; er wird dann *schirb* [2]). Wenn die ersten *'aḥwâl* fester Besitz des Menschen geworden sind, können andere *'aḥwâl* kommen als vorübergehende Gäste, bis auch diese *schirb* werden. So ist der Mensch immer im Aufsteigen begriffen zu höheren *'aḥwâl,* ohne Ende. Sofern er, entsprechend dem Maß seiner Vereinigung mit Gott, im Besitz von *'aḥwâl* gefestigt ist, ist er im Stand des *tamkîn,* der „Befestigung", sofern er aber darüber hinaus ohne Aufhören im Aufstieg zu neuen *'aḥwâl* begriffen ist, ist er im Stande des *talwîn,* des „Schillerns" (49,17 ff.). Solange der Ṣûfî „auf dem Wege" ist, ist er *mulawwan* (48,29); sofern er die *ḥaḳâ'iḳ* erreicht hat, ist er *mutamakkin* gefestigt (48,28 f.).

Das Wesen des *ḥâl* illustriert al-Ḳuschairî mit Beispielen, deren Namen außerhalb der Ṣûfî-Sprache nicht ohne weiteres verständlich wären. An die Stelle, die beim *murîd,* beim Jünger oder Novizen, *chauf* Furcht und *radschâ'* Hoffnung einnehmen, treten beim *'ârif,* dem Gnostiker, *ḳabḍ* „Beklemmung" und *basṭ* „Erleichterung" (38,32 ff.), die sich im Unterschied von den erstgenannten nicht auf die Zukunft erstrecken, sondern ein auf den gegen-

[1]) Andere nennen die vorübergehenden Stimmungen *lawâ'iḥ* und *bawâdih* und erst die dauernd gewordenen Zustände *'aḥwâl.*

[2]) So buchstabiert von al-'Anṣârî (Ausg. 1290, II, 31), der das Wort erklärt mit *ḥaẓẓ,* das heißt *maḳâm* (?).

wärtigen Moment bezügliches Angst-, bezw. Freudegefühl ausdrücken. Der Träger dieser *'aḥwâl* kann ausschließlich von ihnen beherrscht sein, er kann aber auch anderen Eindrücken neben ihnen zugänglich sein. Es kommt wohl vor, daß die Ursache der Beklemmung dem Menschen nicht bekannt ist; der richtige Weg ist dann, sich stille der Entwicklung der Stimmung zu überlassen und nicht selbst die Beklemmung zu überwinden zu suchen; wie andererseits, wenn ein Gefühl der Erleichterung den Menschen überkommt, ohne daß er einen Grund weiß, Vorsicht geboten ist, daß er sich dadurch nicht täuschen und verführen läßt. *Ḳabḍ* und *basṭ* sind aber „Zustände", über die der Mensch hinauskommen muß.

Über ihnen stehen, wie sie selbst über *chauf* und *radschâ', haiba* „Ehrfurcht" und *'uns* „Vertrautheit" (39,31 ff.). Das Wesen dieser beiden *ḥâl* wird nun durch zwei Ausdrücke erklärt, die uns zu einer andern Reihe von Begriffen hinüberführen, die in der Sprache der Ṣûfîs von allergrößter Bedeutung sind: das wahre Wesen der *haiba* ist *ġaiba*, und das wahre Wesen von *'uns* ist *ṣaḥw*. *Ġaiba* ist das Abwesendsein des Herzens (wir würden sagen: des Geistes), so daß es von dem Verlauf der kreatürlichen Zustände (*'aḥwâl al-chalḳ*) kein Bewußtsein hat, und zwar dadurch, daß die Empfindung mit einem den Menschen treffenden inneren Eindruck *wârid* beschäftigt ist (44,14). Der Mensch ist in diesem Zustand völlig unempfindlich gegen alle äußeren Eindrücke (40,1 f.), und die *ġaiba* kann zur physischen Ohnmacht werden.

Dem „Wegsein von der Kreatur“ *ġaiba ʿani 'l-chalḳ* entspricht das „Gegenwärtigsein vor Gott“ *ḥuḍûr*[1]) *baina jadaji 'l-ḥaḳḳ* (45,1 ff.), so daß diese Ausdrücke genau genommen dasselbe besagen. *Ṣaḥw* „Hellsein“, „Beisichsein“ ist die Rückkehr zur Empfindung nach der *ġaiba* (45,13 ff.). Dem *ṣaḥw* entspricht nach dem üblichen Sprachgebrauch das *sukr* „Trunkensein“. Die Stufe von *ṣaḥw* und *sukr* folgt auf *dhauḳ* „Kosten“ und *schurb* „Trinken“, womit die Stimmungen oder Empfindungen bezeichnet werden, die die Frucht der Reinheit der Werke bezw. der Vollendung der *'aḥwâl*[2]) sind (46,1 ff.)[3]).

---

[1]) In anderem Sprachgebrauch, den al-Ḳuschairî auch erwähnt, bezeichnet *ḥuḍûr* dagegen die Rückkehr aus der *ġaiba* zum Bewußtsein der Wirklichkeit.

[2]) *wafâ'u munâzalâtihim;* al-'Anṣârî fügt erklärend bei: *wa 'ntiḳâluhum fî 'aḥwâlihim.* Die Reihenfolge *muʿâmalât, munâzalât* findet sich auch 41,2, wo al-'Anṣârî dies erläutert mit den Worten: *min daradschâti 'l-maḳâmâti kawâraʿin wazuhdin. Munâzala* ist demnach nahe verwandt mit *maḳâm* und kann auch kaum anders als mit „Standpunkt“ übersetzt werden; nur bezieht sich der Ausdruck auch und im Unterschied von *maḳâm* besonders auf die dauernd gewordenen *'aḥwâl.* Wenn al-'Anṣârî oben den Namen der dauernd gewordenen *'aḥwâl* ausdrücklich *schirb* vokalisiert haben will (s. o. S. 84 Anm. 2), hier aber *schurb* spricht, so ist das wohl willkürliche Unterscheidung: beidemal geht der Begriff auf dasselbe. Und eine Bestätigung unserer Auffassung ist es, daß er dort *schirb* ausdrücklich mit *maḳâm* erläutert.

[3]) Im Interesse der Dreigliederung wird *dhauḳ* und *schurb* als höchste Stufe *rijj* „Sattgetrunkenhaben“ beigefügt, die Frucht des dauernden Beharrens in Reinheit der Werke und Vollendung der *'aḥwâl* (46,4); dieselbe Dreiheit: *muʿâmalât, munâzalât, muwâṣalât,* aus der die von *dhauḳ, schurb, rijj* erwächst, begegnet auch S. 46,20 f.; vgl. 112,3 f.

Wenig deutlich ist wieder die Abgrenzung von *ġaiba* und *sukr*. *Sukr* ist eine *ġaiba* durch einen starken inneren Eindruck *biwâridin ḳawijjin* (45,14); *sukr* geht über *ġaiba* hinaus, sofern das Subjekt des *sukr* Erleichterung verspüren kann, auch wenn es nicht so ausschließlich unter der Wirkung des den *sukr* verursachenden *wârid* steht, daß es für alle anderen Eindrücke unzugänglich wäre [1]. Die *ġaiba* des *ṣâḥib as-sukr* kann stärker sein als die des *ṣâḥib al-ġaiba* schlechtweg und umgekehrt. Die Unterscheidung, die al-Ḳuschairî zu konstatieren sucht, endet damit, daß er erklärt, daß die *ġaiba* die Folge einer die Herzen überkommenden Veranlassung zu Verlangen und Abkehr oder Furcht und Hoffnung sein könne (also eines beliebigen einen *ḥâl* verursachenden *wârid)*, während nur die *'aṣḥâb al-mawâdschîd* (Plural von *wadschd)* den *sukr* haben können (45,19ff.).

Damit sind wir auf eine Begriffsreihe gebracht, die uns bis zum Höhepunkt des subjektiven Erlebens des Ṣûfî führt; es ist die Reihe: *tawâdschud, wadschd, wudschûd. Wadschd* und *wudschûd* sind ihrem ursprünglichen Wortsinn nach zweifellos identisch und nur künstlich zur Bezeichnung zweier verschiedenen Stufen geworden. Der Begriff, von dem der Sprachgebrauch ausgeht, ist offenbar der des „Findens“ (vgl. z. B. 177,12ff.). *Wadschd* und *wudschûd* sind das Finden Gottes in der Ekstase; und *tawâdschud* ist das absichtliche

---

[1]) In diesem Fall ist es *mutasâkir*. Der Schematisierung zuliebe hat man dann eine Stufenfolge *mutasâkir, sukrân, ṣâḥî* gebildet, die der Dreizahl *dhauḳ, schurb, rijj* entsprechen soll (46,4f.).

Herbeiführen, künstliche Sichhineinsteigern in diesen Zustand (oder aber auch das Fingieren). Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob das *tawâdschud* angängig sei. Manche sind geneigt, es denen, die sich ganz dem asketischen Leben widmen, zuzugestehen. Das ist wohl auch die Meinung al-Ḳuschairîs. Freilich scheint das nicht ganz im Einklang zu stehen mit 'Abû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ's Wort: „jeder *wadschd*, in dem etwas von seinem Träger steckt, ist kein *wadschd*“ (41,1), die dem Menschen jede Mitwirkung am Zustandekommen des *wadschd* abzusprechen scheint. Aber dieser Satz bildet doch nur den zweiten Teil eines Ausspruchs, dessen erstes Stück lautet: „die *wârid*'s entsprechen den *wird*'s; wer im Äußeren kein *wird* aufzuweisen hat, hat im Innersten kein *wârid*,“ so daß der ganze Satz darauf hinausläuft, was al-Ḳuschairî mit den Worten ausdrückt: die *wadschd*'s sind die Früchte der *'aurâd*. Der Gedankengang ist zweifellos der: die äußeren Werke der Frömmigkeit belohnt Gott durch *wârid*'s — natürlich ohne daß ein eigentliches Kausalitätsverhältnis zwischen beiden stattfindet —; die *wârid*'s bewirken die *'aḥwâl*; und auf Grund der *'aḥwâl* tritt der *wadschd* ein. Denselben Gedanken faßt al-Ḳuschairî auch in die Worte: die *mawâdschîd* sind die Resultate der *munâzalât* (vgl. über diesen Begriff o. S. 86 Anm. 2). Über dem *wadschd* steht das *wudschûd*, das bedingt ist durch das Erlöschen der Fleischlichkeit. Das wird gut illustriert durch das Wort 'Abu 'l-Ḥusain an-Nûrîs: „seit 20 Jahren bin ich zwischen Finden und Verlieren, d. h. wenn ich meinen Herrn

finde, verliere ich mein Herz; und wenn ich mein Herz finde, so verliere ich meinen Herrn“ (41,5 ff.).

Wir haben oben gesehen, daß der Zustand des *sukr* nur den *'aṣḥâb al-mawâdschîd* zuteil wird. Bei dem *ṣâḥib al-wudschûd* wechseln *ṣaḥw* und *maḥw* „Hellsein“ und „Ausgetilgtsein“ unaufhörlich miteinander ab. Sein *ṣaḥw* ist sein „Bleiben in Gott“ *baḳâ' bi 'l-ḥaḳḳ*; sein *maḥw* ist sein „Hingehen, Entwerden in Gott“ *fanâ' bi 'l-ḥaḳḳ* (41,14 f.). Die Begriffe *fanâ'*[1]) und *baḳâ'* sind hier zweifellos in ihrem höchsten, prägnantesten Sinn gemeint. Sie bezeichnen zunächst, wie al-Ḳuschairî 43,13 ff. ausführt, das Schwinden der schlechten und das Bleiben der guten Eigenschaften. Das Wortpaar besagt demnach ungefähr dasselbe wie *maḥw* und *'ithbât*, die Aufhebung der tadelnswerten Seiten und Aufweisung der lobenswerten Handlungen und Zustände (46,15 ff.). Beide Begriffspaare haben sich dann zu einer viel höheren Bedeutung entwickelt. So spricht man mit Bezug auf die *'af'âl*[2]) davon, daß der Mensch seinen Begierden entwird, mit Bezug auf die *'achlâḳ*, daß er dem schlechten Charakter entwird, mit Bezug auf die *'aḥwâl* (das ist an sich nicht ganz deutlich, wird aber durch den Zusammenhang gefordert), daß er der Zurückführung der Geschehnisse auf den Menschen entwird[3]), was

[1]) Über den Begriff *fanâ'* vgl. auch Nicholson in JRAS., 1913, S. 55 ff.

[2]) Zu der Dreiteilung *'af'âl*, *'achlâḳ*, *'aḥwâl* s. o. S. 76.

[3]) Al-Ḳuschairî macht (43,31 ff.) ausdrücklich auf folgenden Unterschied der verschiedenen Stufen oder Anwendungen des Wortes *fanâ'*

schließlich, wenn der Mensch so überwältigt ist von der Macht der Wahrheit, daß er keinen andern außer Gott mehr gewahr wird, zu einem „den Geschöpfen Entwerden“ und „Bleiben in Gott“ wird. Die höchste Stufe des *fanâ'*, überhaupt die höchste Stufe, die der Mystiker sich erträumen kann, ist in folgender Leiter ausgedrückt (44, 12 f.):

1. der Mensch entwird sich und seinen Eigenschaften durch das Bleiben in den Eigenschaften Gottes (vgl. Massignon in Islam, III, 255);
2. er entwird den Eigenschaften Gottes durch[1]) das Schauen Gottes;
3. er entwird dem Schauen seines Entwerdens durch das Untergehen im *wudschûd* Gottes.

Und hier ist *wudschûd* zweifellos nicht mehr bloß das „Finden“, es ist das „Sein“ Gottes. Derselbe Gedanke, daß zuletzt auch noch das Bewußtsein vom Entwerden oder vom Schauen Gottes schwinden muß,

---

aufmerksam: wenn man davon spricht, daß der Mensch den schlechten Handlungen oder den und den Zuständen entworden ist, so bestehen diese Handlungen oder Zustände nicht mehr; wenn man dagegen sagt, daß er sich selbst oder der Schöpfung entwird, so ist damit nicht gemeint, daß „er selbst“ oder „die Schöpfung“ nicht mehr seien; er hat nur kein Bewußtsein und keine Empfindung davon, wie etwa ein Mensch nach einer Audienz bei einem Fürsten zufolge der Überwältigung in Ehrfurcht und Schreck von der Umgebung des Fürsten und seinen eigenen Empfindungen während der Audienz kein Bewußtsein mehr hat.

[1]) Natürlich ist das *schuhûduhu* des Druckes nur Versehen für *bischuhûdihi*.

hat auch in anderer Form Ausdruck gefunden, wie denn überhaupt für dieselben Ideen so mancherlei Formen geprägt wurden.

Ganz ähnlich wie mit dem Wort *fanâ'* kann diese ganze Entwicklungsreihe von der Aufhebung der schlechten Eigenschaften bis zur schwindelndsten Höhe der Vereinigung mit Gott auch unter dem Bild von der Nähe Gottes *ḳurb* (Gegensatz: *buʿd)* dargestellt werden (49,27 ff.). Die Nähe Gottes beginnt mit der Erfüllung der gesetzlichen Pflicht, aber sie reicht so weit nach oben: „das Schauen der Nähe ist ein Vorhang vor der Nähe" (50,17), d. h. die wahre Gottesnähe kommt erst jenseits des Bewußtseins, Gott nahe zu sein. Und daß der Begriff des *maḥw* in dieselbe Höhe reicht, zeigt ein Ausspruch asch-Schiblîs (46,27 f.), der, von einem Mann gefragt: „wie ist mir, ich sehe dich erregt; ist denn nicht Er bei Dir und bist Du nicht bei Ihm?" erwiderte: „wenn ich bei ihm wäre, so wäre ich ich; doch ich bin ausgelöscht *maḥûw* in dem, was er ist"[1]).

Nach den oben gegebenen Ausführungen über das *fanâ'* scheint es, als ob *fanâ'* und *baḳâ'* denselben Zustand, nur von verschiedenen Seiten beschaut, bezeichneten. Das kann aber doch wieder nicht ganz der Fall sein, wenn im *wudschûd*, wie schon erwähnt, *ṣaḥw*, bestehend in *baḳâ'*, und *maḥw*, bestehend in *fanâ'*, ununterbrochen

[1]) Wenn al-Ḳuschairî 46,28 über das *maḥw* das *maḥḳ* setzt, weil das erstere noch eine Spur übrig lasse, das letztere nicht, so ist das offenbar eine künstliche Konstruktion; denn das in dem Ausspruch asch-Schiblîs gemeinte *maḥw* kann nicht wohl überboten werden.

aufeinanderfolgen. Die Vorstellungen sind eben selbst schwankend und die Ausdrucksweise steht nicht absolut fest. Nach dem letzterwähnten könnte man denken, daß *ṣaḥw* und *maḥw* im *wudschûd* als positiver und negativer Pol auf gleicher Höhe stünden; in Wahrheit aber steht, wie das oben gegebene Beispiel zeigt, die Negation doch immer noch eine Stufe höher[1]. Denn erst in ihr ist das *dscham*ʿ „die Vereinigung" tatsächlich erreicht. Kann doch wirklich das ganze religiöse Leben auch unter dem Gesichtspunkt von *farḳ, tafriḳa* „Trennung" und *dscham*ʿ betrachtet werden (42,6 ff.). Nach ad-Daḳḳâḳ „ist *farḳ*, was auf den Menschen zurückzuführen ist, *dscham*ʿ, was ihm abzusprechen ist", d. h. alles, worin der Mensch als tätiges Subjekt auftritt, ist *farḳ*, alles, worin er das reine Objekt von Gottes Tätigkeit ist, ist *dscham*ʿ. Wenn Gott das Augenmerk des Menschen auf seine eigenen frommen oder unfrommen Taten lenkt, so trifft auf den Menschen das Attribut *tafriḳa* zu; richtet er seinen Blick aber auf seine, Gottes, dem Menschen zugewiesenen Taten, so ist er unter dem Aspekt des *dscham*ʿ. Beide, *dscham*ʿ und *tafriḳa*, sind für den Frommen unentbehrlich; denn es gibt keine fromme praktische Lebensführung *ʿubûdîja* ohne *tafriḳa*, keine Gnosis ohne *dscham*ʿ. Jedes Gebet, das der Mensch zu Gott richtet, gehört in die Sphäre der *tafriḳa*; dem *dscham*ʿ entspricht das stille Lauschen auf die Stimme

---

[1]) Das, aber nur das liegt darin, wenn 41,13 das *chumûd* „Erlöschen" über das *wudschûd* gesetzt wird.

Gottes im Herzen. Wer seiner selbst und der Schöpfung gewahr ist, aber dessen bewußt, daß das alles nur in Gott besteht, ist in dem Zustand des *dscham'*; „wessen Gewahrwerden der Schöpfung aber erloschen ist, wer aus sich selbst entwurzelt ist, wer in der Allheit der Empfindung von allem andern entrückt ist durch die überwältigende Gewalt der Wahrheit" (42,29 f.), der hat das *dscham' al-dscham'* erreicht. Das ist im Grunde dasselbe wie das *fanâ' 'an schuhûdi fanâ'ihi,* und es bleibt in Wahrheit die höchste erreichbare Stufe, wenn auch die ṣûfische Theorie, offenbar im Bestreben, zwischen Gesetz und Mystik auszugleichen, darnach noch eine „zweite Trennung" *al-farḳ ath-thânî* folgen läßt, den Zustand, daß Gott den Menschen zur Erfüllung der gesetzlichen Pflichten in den für diese festgesetzten Stunden in das „Hellsein" *ṣaḥw* zurückkehren läßt (42,33). Al-Ḳuschairî bemüht sich, dieses Unding, das unter den *karâmât* der *'aulijâ'* (vgl. z. B. 42,3) seine Stelle haben mag, aber in die Theorie der Mystik nicht hereinpaßt, einigermaßen plausibel zu machen. Aber höher als jedes *ṣaḥw* ist letzten Grundes doch das *maḥw,* in dem es kein Wissen und kein Empfinden mehr gibt (41,29), wo *ḥâl* und *maḳâm* aufhören und wo in Wahrheit auch kein *taklîf,* keine Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung (49,24 f.[1]) mehr besteht.

[1]) Al-'Anṣârî sucht den hier geschilderten Zustand freilich nicht als den höchsten darzustellen, doch ist das Motiv zu auf der Hand liegend, als daß wir unsere Auffassung des wirklichen Zusammenhangs dadurch beeinflussen lassen könnten.

Das Erleben, das der Ṣûfî je unter wechselndem Aspekt mit verschiedenen Namen belegt, bleibt nicht zurück hinter dem berühmten *'ana 'l-ḥaḳḳ* al-Ḥallâdsch's. Ja, genau genommen, weist der Ruf des Märtyrers des Ṣûfîtums noch auf die Stufe der *tafriḳa* hin (vgl. Der Islam, III, 256). Während dem *'ana 'l-ḥaḳḳ*, vielleicht noch nicht so sehr bei al-Ḥallâdsch wie später etwas äußerlich Theatralisches anhaftet — verständlich genug war die Folge die Verdammung —, ist das *fanâ' 'an ru'jat fanâ'ihi* nur der innersten Innerlichkeit erschließbar und darum entkam es auch der Inquisition.

Von diesem Gipfel des mystischen Erlebens aus erst gewinnen wir das volle Verständnis dafür, daß die Mystik nicht von 'Allâh sondern von *al-Ḥaḳḳ* spricht. Der allerpersönlichste Gott des Ḳor'âns hat hier keinen Raum mehr. Mag der Ṣûfî selbst sich noch so orthodox fühlen, der Gott, den er erlebt, kann nur „das Absolute" sein.

Wir haben gesehen, daß die Verwendung der ṣûfischen Termini bei al-Ḳuschairî nicht immer ganz exakt ist, daß manchen ein gewisses Schillern anhaftet, daß dieselben Vorstellungen mit verschiedenen Ausdrücken wiedergegeben werden können, und daß dieselben Worte auch, je nach dem Zusammenhang, in dem sie stehen, verschiedenes bezeichnen können. Wenn sich trotzdem ein gewisses einheitliches Bild seiner Theorie des Ṣûfîtums ergeben hat, so liegt das daran, daß alle die verschiedenen Terminologien schließlich doch Ausdrücke für dieselbe,

wie die Ṣûfîs selbst immer versichern, schwer verstandesgemäß darlegbare, aber im Grund einfache Sache sind, und — vielleicht — auch mit daran, daß wir noch einige der von al-Ḳuschairî besprochenen Termini gar nicht erwähnt haben. Diese fordern noch kurze Beachtung. Da ist die Rede von *lawâ'iḥ, ṭawâliʿ* und *lawâmiʿ* (47,34) „Blitzen", Attributen der Anfänger, die im inneren Aufstieg begriffen sind, die nach dem Aufleuchten der Sonne der Erkenntnisse *(maʿârif)* aber nicht weiter dauern. „So oft ihnen der Himmel der Herzen verdunkelt wird durch die Wolken der Nichtsnutzigkeiten [1]), kommen ihnen darin die Leuchten der Offenbarung und funkeln ihnen die Blitze der Nähe, und in der Zeit, da vor ihnen der Vorhang ist, achten sie auf das Hervorbrechen der Leuchten" (48,3 f.). Offenbar sind diese „Blitze" oder „Erleuchtungen" ihrem Wesen nach nichts anderes als die *'aḥwâl,* und auch die 48,22 erwähnten *bawâdih* und *hudschûm* sind höchstens spezielle Benennungen für einzelne Erscheinungen des mit *wârid* und *ḥâl* umschriebenen Gebietes. Es scheint beinahe, als ob diese Wendungen alle in engerem Verband stünden mit der oben S. 72ff. mit I bezeichneten Dreigliederung *ʿaḳl, ʿilm, maʿrifa.* Jedenfalls gehören sie zusammen mit dem Wortpaar *satr* „Verdeckung [durch einen Vorhang oder Schleier]" und *tadschallî* „Erstrahlung"

---

[1]) *ḥuẓûẓ; ḥaẓẓ* ist eigentlich der einer Person oder Sache zukommende Teil; hier steht es offenbar in der speziellen Bedeutung der der Seele als dem niedrigen Ich eigenen Gedanken *(ḥaẓẓ an-nafs),* vgl. D. B. Macdonald in JRAS., 1901, S. 745, Anm. 2.

(46,30)[1]), das — wohl als an sich verständlich — nicht näher definiert wird. Die große Mehrzahl lebt gewöhnlich unter der Verdeckung und in ihren Höhepunkten nur sind sie unter der Erstrahlung, die „Besonderen" aber leben dauernd unter der Erstrahlung, und für sie ist die Verhüllung eine Wohltat, da sie sonst die Gewalt der Wahrheit vernichten würde. Die Verwandtschaft dieser ganzen Gruppe von Vorstellungen liegt auf der Hand. Wir haben hier deutlich einen innerlich zusammenhängenden geschlossenen Ideenkreis vor uns. Daß er nicht in unlöslichem innerem Verband mit der in den andern von al-Ḳuschairî besprochenen Termini vorliegenden Theorie steht, zeigt sich schon daran, daß sie nach unserem Versuch, diese darzustellen, übrig blieben. Jene Begriffe stehen übrigens auch in der Anordnung von al-Ḳuschairî beieinander.

Damit ist nun noch keineswegs gesagt, daß alle übrigen Termini der Ṣûfîs einem andern einheitlichen System entstammen. Im Gegenteil sind zweifellos auch hier mancherlei ursprünglich disparate Elemente vereinigt. Man vergleiche nur, wie Hudschwîrî (Ausg. Lahore, S. 182, 187, 190; übers. v. Nicholson, S. 242, 248, 252) die Begriffspaare *baḳâ'* und *fanâ', ġaiba* und *ḥuḍûr, dscham*ʿ und *tafriḳa* auf die drei Schulen des 'Abû Saʿîd al-Charrâz, des Muḥammed b. Chafîf und des 'Abu 'l-ʿAbbâs as-Sajjârî verteilt. Mit ziemlicher Deutlichkeit scheint

---

[1]) vgl. zu diesem Begriff auch Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn par al Ḥallâj, S. 125 ff., 163.

sich aber die Zusammengehörigkeit der an die Bilder von Liebe und Trinken anknüpfenden Gedanken zu ergeben (vgl. besonders 46,5 f. u. 12 ff.). Mit der Anschauung, die die *maḥabba* über die *maʿrifa* stellt, ist in al-Ḳuschairîs Darstellung die Dreiteilung der höheren geistigen Organe des Menschen in *ḳalb, rûḥ, sirr* und weiter die der religiösen Erfahrungen in *'auḳât, 'aḥwâl, 'anfâs* jedenfalls äußerlich direkt verbunden. Wie weit diese Verbindung aber auf gemeinsamen Ursprung hinweist, bleibt durchaus fraglich. Die Dreigliederung jedenfalls scheint hier oft gekünstelt.

In der Theorie des Ṣûfîtums, wie sie in Ḳuschairîs Behandlung vorliegt, heben sich also deutlich wenigstens zwei Schichten ab, die sich nach den zentralsten Begriffen vielleicht kurz als *maʿrifa* —, bezw. *maḥabba* — Gedanken bezeichnen lassen. Die von G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 43 ausgesprochene Vermutung von der Schichtung verschiedener Ideenkreise scheint sich demnach bei näherer Untersuchung über den Sprachgebrauch der älteren mystischen Literatur entschieden zu bestätigen.

III. Kapitel.

Die Ṭarîka.

Die praktische Gestaltung des Lebens nach den oben dargelegten Grundsätzen vollzieht sich in der *ṭarîḳa*. Sie ist der „Weg“, der den Ṣûfî zu seinem Ziel führt[1]). So steht sie in der späteren fertigen Stufenleiter zwischen *scharîʿa* und *maʿrifa*. Durch die weitere Entwicklung des Ṣûfî- und Derwischtums in mancherlei Schulen und Richtungen, die ihre eigene Methode hatten, kann *ṭarîḳa* „Methode“ wohl zur Bezeichnung dieser Richtung werden und bisweilen geradezu mit „Orden“ wiedergegeben werden. Bei al-Ḳuschairî heißt die Gemeinschaft der Ṣûfîs noch nicht direkt *ṭarîḳa*, sondern *ṭâʾifa* „Gruppe“, wenn nicht einfach *aṣ-Ṣûfîja* „die Ṣûfîs“ oder prägnant *al-ḳaum* „die Leute“ gesagt wird; der einzelne heißt wohl auch *faḳîr*, was freilich genau genommen einen engeren Sinn hat (s. unten). Die *ṭarîḳa* entspricht annähernd der „Regel“ eines Ordens. Doch ist zu beachten, daß sie keine fixierte Urkunde ist, daß vielmehr der Nachdruck auf dem unmittelbaren Übergang

---

[1]) Auch die Orthodoxie wird als طريقة اهل السنة والجماعة bezeichnet: Muṣṭafâ al-Ḳabbânî in seiner Ausgabe von Ġazâlîs Faiṣal et-tefriḳa, S. 6, Anm. Jacob.

der „Methode“ vom Meister auf den Jünger oder Novizen liegt. Der Jünger „nimmt“ oder „empfängt“ die *ṭarîḳa* vom Meister. Das ist völlig unentbehrlich. Denn, wie 'Abû Jazîd sagt, „wer keinen Meister hat, dessen 'Imâm ist der Satan“ (214,22). „Wenn der Baum wild wächst, ohne daß ihn einer pflanzt, so trägt er wohl Blätter, aber keine Früchte; ebenso ist es mit dem Jünger: wenn er keinen Meister hat, von dem er seine *ṭarîḳa* persönlich empfängt, so ist er ein Diener seiner Lust, der kein Resultat erzielt“ (ad-Daḳḳâḳ: 214,23 ff.; vgl. 158,31 ff.). So war al-Ḳuschairîs Meister 'Abû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ, dessen Meister an-Naṣrâbâdhî; dann läuft die Kette nach oben weiter über asch-Schiblî, al-Dschunaid, as-Sarî as-Saḳaṭî, Maʿrûf al-Karchî, Dâ'ûd aṭ-Ṭâ'î, der noch mit den *tâbiʿîn*[1]) verkehrte (158,33 ff.). Damit ist im Prinzip schon die *silsile* bis hinauf zum Propheten, die volle successio apostolica gegeben (s. Macdonalds Artikel Derwîsh in der Enzyklopädie des Islam), wenn sich dieser *'isnâd* auch noch mehr an die Wirklichkeit hält und die Fortsetzung nach oben nicht durch eine künstliche Fiktion spezialisiert ist[2]). Erwähnt sei in diesem Zusammenhang noch, daß al-Ḳuschairî, wie nicht anders zu erwarten, für alles, was er ausführt, Belege aus dem Ḳor'ân und der Tradition beibringt, und daß dabei eine gewisse Vorliebe für das über den Propheten via Gabriel auf Gott selbst zurückgeführte

---

[1]) S. Türk. Bibl. 16. Band S. 262, Anm. 4.

[2]) Vgl. z. B. Jacob, Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis (Türkische Bibliothek IX), S. 76 ff.

ḥadîth (49,30; 74,2 f.; 113,6; 121,10; 169,31) vorzuliegen scheint, das sogenannte *ḥadîth ḳudsî* (vgl. zu diesem Namen Nöldeke, Geschichte des Qorâns [1], S. 174; L. Gauthier in Hayy Ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, Alger 1900, S. 57, Anm. 2).

Der Entschluß, die *ṭarîḳa* anzunehmen, heißt *'irâda* „Wille". Wer den Entschluß faßt, ist *murîd*, Jünger, Kandidat, Novize. Dem *murîd* steht gegenüber der Meister *'ustâdh* oder *schaich*. Der *murîd* im ṣûfischen Sprachgebrauch ist, wie mit einem Paradox gesagt wird, „wer keinen eigenen Willen hat" (109,25). Die *'irâda* wird bezeichnet als das Unterlassen des dem Menschen gewohnten Vergessens Gottes und Nachgebens gegenüber den Begierden (109,27 ff.). „Das Unterlassen der [schlechten] Gewohnheiten ist" genauer genommen „das Kennzeichen der *'irâda*; die *'irâda* selbst ist das Ausgehen des Herzens auf die Suche nach Gott" (109,30 f.). Es ist kein leichter Entschluß; nein es ist „eine Beklemmung in der Brust, ein Stich im Herz, eine Pein im Gewissen, eine Beunruhigung im Innern, Feuer, die flammen in den Herzen" (110,10 f.). Es ist der Entschluß, das bisherige Leben zu verlassen und ein neues Leben frei von allen „Fesseln" zu beginnen. Drastisch schildert das al-Kattânî: „vom *murîd* ist zu erwarten, daß er drei Dinge aufweist: sein Schlaf sei [nur eine Folge von] Überwältigung [durch Müdigkeit], sein Essen Aushungerung, seine Rede Zwang" (110,24 f.). 'Abû Bekr al-Warrâḳ bezeichnet drei Dinge als Grundschäden für den *murîd* das Heiraten, das Aufschreiben des *ḥadîth* und die

Reisen (110,21 ff.). Der erste Punkt ist insofern auffallend, als Ehelosigkeit auch beim Ṣûfîtum selten war (vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 187, Anm. 11; Amedroz in JRAS., 1912, S. 557 ff.; später wurde es freilich teilweise anders, vgl. G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 24 u. 26 f.); für den zweiten Punkt haben wir wohl weniger an theologische Gründe (s. Goldziher, Muhammedanische Studien, II, 196 ff.) zu denken als an die ungeschichtliche Art der Mystik: darauf weist uns al-'Anṣârî, wenn er als eigentlichen Sinn ansieht, daß auch diese Beschäftigung den Ṣûfî von seinem Hauptziel abhalte. Auf den dritten Punkt werden wir unten noch zu sprechen kommen. „Zu den Attributen der *murîd*'s gehört es, daß sie gegen Gott durch freiwillige Werke Liebe zeigen, daß sie ohne Nebengedanken die Gemeinde beraten, daß sie sich in der Zurückgezogenheit heimisch fühlen, daß sie Ausdauer im Ertragen der Schickungen beweisen, daß sie Gottes Gebot den Vorzug geben und sich vor seinem Blick schämen, daß sie alle Kraft an das setzen, was Gott gerne hat, und jedes Mittel ergreifen, das zu ihm führt, daß sie sich damit bescheiden, unbekannt zu sein, und keine Ruhe im Herzen finden, bis sie zum Herrn gelangen“ (110,18 ff.).

Wir verfolgen nun den Gang des *murîd*, wie er vor allem in der im Anhang übersetzten *waṣîja* zusammengefaßt dargestellt ist, im Einzelnen.

Das erste Erfordernis für den, der den Weg des Ṣûfî einschlagen will, ist völlige Aufrichtigkeit zur Herstellung eines klaren sicheren Verhältnisses zwischen

dem Menschen und seinem Gott (213,8 ff.). Gemeint ist, daß Voraussetzung für den *murîd* ein korrekt orthodoxes Glaubensbekenntnis ist. Dieser *'aḳd* (214,16), dieses Vertragsverhältnis bildet die *'uṣûl*, die Grundlagen, auf denen er weiterbauen kann (213,9; vgl. 3,33 ff.). Hier ist nun die Stelle, wo al-Ḳuschairîs 'asch'aritischer Standpunkt (mu'tazilitisch s. Steiner, Die Mu'taziliten, S. 54 u. 79; Horovitz, Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām, S. 27 f.; 'asch'aritisch s. Macdonald, Development, S. 208; Goldziher, Vorlesungen, S. 123; ZDMG. 52, S. 490 u. 493 f.; 62, S. 19) sich in der Forderung der Spekulation *naẓar* zeigt[1]). Klar ist dies an verschiedenen Stellen ausgesprochen (4,3 ff.; 98,31); denn daß al-Ḳuschairî hier in der Erklärung von Worten anderer doch seine eigene Meinung mitteilt, ist nicht zu bezweifeln. Nicht so deutlich drückt er sich in der *waṣîja* aus; doch ist eigener *naẓar* zweifellos als über dem *taḳlîd* stehend vorausgesetzt, wenn er dem, dem es zur Selbständigkeit nicht reiche, empfiehlt, dann wenigstens den Autoritäten des Ṣûfîtums, nicht anderen zu folgen (214,10 ff.). Wie in der Dogmatik, so hat der angehende Ṣûfî dann auch in der Pflichtenlehre so viel Kenntnisse zu erwerben, sei es durch eigene Forschung, sei es durch Belehrung, als zur Erfüllung der ihm obliegenden Pflichten nötig ist (214,16 ff.). Denn die Gesetzeserfüllung ist unumgänglicher

---

[1]) Über die Stellung al-Ġazâlîs s. Macdonald, Religious attitude and life, S. 249; H. Bauer, Dogmatik al-Ghazâlî's, S. 16 ff., besonders S. 18.

Ausgangspunkt für das weitere religiöse Leben, und die Werke will der wahre Ṣûfî nicht missen (vgl. 168,2 ff.). Wo Meinungsverschiedenheiten über das, was das Gesetz fordert, möglich sind, hat sich der *murîd* an die strengere Meinung zu halten. Denn die Erleichterungen des Gesetzes *ruchaṣ* (Singular: *ruchṣa*, s. Goldziher, Ẓâhiriten, S. 68) sind für die bestimmt, denen ihr bürgerlicher Beruf die Erfüllung der strengeren Vorschriften schwer macht, eine Behinderung, die für den Ṣûfî nicht besteht (214,18 ff.; vgl. z. B. 155, vorl. Z.). Jûsuf b. al-Ḥusain geht so weit, zu sagen: „wenn du den *murîd* sich mit *ruchaṣ* und mit Erwerbstätigkeit abgeben siehst, so wird nichts aus ihm" (111,3 f.). Die Einhaltung des Gesetzes, die Vermeidung alles Verbotenen und Zweifelhaften (*wara'*, s. o., S. 40 ff.) ist zwar nicht das Höchste für den Ṣûfî, aber auch nichts, worüber er hinauskommt; es ist unbedingte Voraussetzung der *ṭarîḳa* (219,14 ff.).

Wenn der angehende Ṣûfî die erörterten Vorbedingungen erfüllt hat, so kann er seinen „Weg" beginnen. Seine ganze Entwicklung soll, wie schon oben angedeutet, unter der Leitung eines Lehrers stehen, der ihn allmählich in das Ṣûfîtum einführt. Das **Verhältnis des Novizen zum Meister** ist das der absoluten Unterordnung. Zwar das Bild vom Kadaver-Gehorsam (s. o. S. 31; vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 190 f., Anm. 4, 1) findet sich bei al-Ḳuschairî noch nicht vom Verhältnis des Jüngers zum Meister, sondern nur von dem des Menschen zu Gott gebraucht; aber in der Sache paßt es auch auf

die Beziehung, in der nach al-Ḳuschairî Lehrer und Schüler zu stehen haben. Es scheint — ganz sicher läßt sich das allerdings nicht behaupten —, daß das Band zwischen Meister und Schüler allmählich fester wurde. Es ist eine Art einleitender Stufe des Werdegangs des Ṣûfî, wenn zuerst Bekehrung zu Gott und Lösung von Besitz und Ansehen als seine nächste Aufgabe angegeben wird (214,25ff.). Gewiß hat der Novize schon dazu den Schaich nötig (214,21). Ja, wenn er an seinem Wohnort keinen findet, so soll er zu einem berühmten Leiter auswandern *(juhâdschir)* (217,5f.; vgl. 218,30ff.) und dann bei diesem bleiben, wie er ja prinzipiell, im Anfang jedenfalls, das viele Reisen zu vermeiden hat als tötliches Gift (216,6). Aber erst, „wenn er Besitz und Rang aufgegeben hat, muß er seinen Vertrag zwischen sich und Gott bekräftigen, daß er seinem Schaich in nichts, wozu er ihn anweist, sich widersetze“ (214, l. Z. ff.). Es scheint also, daß damit erst eine striktere Verpflichtung zum absoluten Gehorsam dem Adepten auferlegt wird. Diese „confirmatio“, wenn man so sagen darf, eröffnet die eigentliche Disziplin. Der Schaich bemißt dem Adepten seine Exerzitien, von denen unten die Rede sein wird. Vor seinem Schaich darf er dann keinen Atemzug verbergen; das wäre ein Verrat am Rechte der *ṣuḥba,* der „Gefolgschaft“ (215,6f.; vgl. 156,32f.). Wenn sich in seinem Herzen Widerspruch gegen die Anweisungen des Meisters regt, hat er ihm das zu beichten (215,7) und die Strafe, die ihm der Schaich auferlegt, auf sich zu nehmen. Der Schaich andererseits hat auf die Fehler des *murîd* zu

achten (215,9) und dessen Zustand zu prüfen. Dann erst, wenn der *murîd* diese Prüfung bestanden hat, wird ihm das Gelübde abgenommen, daß er der *ṭarîḳa* treu bleibe, und er wird eingeweiht in die *dhikr*'s (215,11 ff.). Auch diese Einführung ist natürlich die Sache des Schaich. Es scheint aber nicht, daß durch dieses Gelübde die Beziehungen zwischen Novize und Schaich sich verändern. Der *murîd* braucht den Schaich nicht für unfehlbar zu halten, hat aber stets das Beste von ihm zu denken. Wie es ihm die beste Garantie für seinen Weg ist, daß ihn das Herz des Meisters „annimmt", so ist es ein schwerer Schaden für ihn, wenn es ihn „abweist" (217,22 ff.). Die „Wahrung" der Herzen der Schaiche *ḥifẓ ḳulûb al-maschâ'ich* (177,15 ff.) ist eine Pflicht, die nicht ungestraft unterlassen werden kann. „'Abû 'Alî ad-Daḳḳâḳ sagte: der Beginn jeder Spaltung ist der Widerspruch, womit er meinte, daß der, der mit seinem Schaich in Widerspruch ist, auch nicht bei seiner *ṭarîḳa* beharrt, vielmehr das Band zwischen beiden abgerissen ist, auch wenn sie am gleichen Platz sind. Wer also einem Schaich Gefolgschaft leistet, sich dann aber in seinem Herzen gegen ihn kehrt, der hat damit schon den Vertrag[1]) der Gefolgschaft gebrochen. Ihm liegt die Bekehrung ob nach dem Worte der Meister: vom Ungehorsam gegen die Schaiche gibt es keine Bekehrung" (177,23 ff.)[2]). Ja, schon „wer zu seinem

---

[1]) *'aḳd,* wie die Handschriften lesen.

[2]) Der letztere Satz ist, wie der Zusammenhang ergibt, beträchtlich gemäßigt aufgefaßt; al-'Anṣârî (IV, 119) deutet die schroffen Worte dahin, daß der Schaich dieses Vergehen nicht zu verzeihen brauche.

Meister sagt: warum? — aus dem wird nichts" (177,32). Die Zufriedenheit oder Entfremdung des Schaiches gegenüber dem Schüler wirkt, wenn auch erst nach des Meisters Tod, mit magischer Sicherheit Lohn oder Strafe (178,24ff.). So soll das tragische Schicksal al-Ḥallâdsch's die Wirkung eines unbedachten voreiligen Fluchs eines Meisters gewesen sein. „ʿOmar b. ʿOthmân al-Mekkî sah ihn etwas schreiben. Da fragte er, was es sei. Die Antwort war: das stelle ich dem Ḳor'ân gegenüber. Da fluchte er ihm und verließ ihn" (178,20ff.).

Als ein Beispiel für die richtige Gesinnung des Schülers gegenüber dem Meister mag zum Schluß noch wiedergegeben sein, was al-Ḳuschairî selbst von seinem Verhältnis zu 'Abû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ erzählt: „In meiner Anfangszeit ging ich nur fastend zu dem Meister 'Abû ʿAlî und nahm vorher die Waschung vor. Mehr als einmal war ich vor der Tür seiner Schule und kehrte dann noch um, weil mich ehrfürchtige Scheu vor ihm abhielt, bei ihm einzutreten. Faßte ich mir aber einmal ein Herz hineinzugehen, so packte mich, wenn ich in die Mitte der Schule kam, eine Art Krampf, so daß ich es kaum gefühlt hätte, wenn mich eine Nadel gestochen hätte. Wenn ich dann Platz genommen hatte um eines Einfalles willen, der mir gekommen war, brauchte ich den Mund nicht zu öffnen, um ihn darnach zu fragen. Nein, wie ich Platz nahm, begann er schon meinen Einfall zu erläutern. Das habe ich mehr als einmal in eigener Person von ihm erfahren. Oftmals dachte ich bei mir nach, ob ich, wenn Gott in meiner

Zeit einen Propheten zu den Menschen senden würde, mehr Ehrfurcht für ihn in meinem Herzen empfinden könnte, als ich für ihn empfand. Da bekam ich nicht den Eindruck, daß das möglich wäre. Ich entsinne mich nicht, daß mir in der langen Zeit, in der ich seine Sitzungen besuchte und dann, nachdem ich das Ziel erreicht, mit ihm zusammen war, je ein Widerspruch gegen ihn im Herzen gewesen oder in den Sinn gekommen wäre, bis er diese Welt verließ" (159,1 ff.).

Wir haben hier die Beziehungen des Schülers zum Meister während des ganzen Werdegangs vorweggenommen und wenden uns nun wieder dem Beginn der *ṭarîḳa* zu. Das erste, was dem *murîd*, der sich einen Schaich zur Leitung gesucht hat, obliegt, ist die **Bekehrung** *tauba* (214,25). Vorbedingung einer vollgiltigen Bekehrung ist die Zufriedenstellung der Widersacher *'irḍâ' chuṣûmihi* (214,26; 55,10) und die Aufgabe aller ungerechtfertigten Ansprüche: „die erste Stufe der Bekehrung besteht also in der Zufriedenstellung der Widersacher mit dem, worüber er verfügen kann. Wenn also sein Besitz ausreicht, um ihnen zukommen zu lassen, was ihnen zusteht, oder sie ihn großmütig der Verpflichtung los und ledig sprechen, [so ist alles in Ordnung]. Wenn aber nicht, so sei er entschlossen im Herzen, sich bei eintretender Möglichkeit von der Verpflichtung gegen sie zu lösen, und wende sich Gott zu mit aufrichtiger Ergebenheit und Fürbitte für sie" (55,10 ff.). Die richtige Bekehrung selbst beruht auf drei Punkten: „Reue über die bisher begangenen Widersetzlichkeiten, Unterlassen der Fehl-

tritte im gegenwärtigen Augenblick und der Entschluß, etwas wie die früher begangenen Übertretungen nicht wieder zu tun“ (54,2 f.; vgl. dazu al-Dschunaid: 55,22 ff.). Der Anfang der Bekehrung ist „das Erwachen aus dem Schlaf der Nachlässigkeit und das Bewußtwerden des schlimmen Zustandes, in dem der Mensch sich befindet“ (54,11 f.). „Wenn der Mensch in seinem Herzen nachdenkt (vgl. Dhu 'n-Nûn: 84,15; s. o. S. 11) über das Böse, das er tut, und die schlechten Taten betrachtet, in denen er steckt, so geht in seinem Herzen der Wille zur Bekehrung und zum Ablassen von den schlechten Handlungen auf. Da hilft ihm Gott, indem er seinen Entschluß und seinen Beginn mit trefflicher Umkehr und seine Vorbereitung zu den Mitteln der Bekehrung in Ordnung bringt. Die erste Stufe davon ist dann das Vermeiden der schlechten Brüder . . .“ (54,15 ff.). Nach der beliebten ṣûfischen Manier wird auch die Bekehrung in Stufen gegliedert: „wer sich bekehrt aus Furcht vor der Strafe, der hat *tauba;* wer es tut aus dem Sehnen nach der Belohnung, der hat *'inâba;* wer es tut aus Rücksicht auf das Gebot Gottes — nicht im Wunsch nach Belohnung oder um der Vergeltung zu entgehen —, der hat *'auba*“ (55,17 ff.). Damit ist freilich das Anfangsstadium des gewöhnlichen *murîd* schon weit überschritten, wie denn auch die *tauba* als Attribut der einfachen Gläubigen, die *'inâba* als solches der Heiligen und Gott Nahestehenden, die *'auba* als solches der Propheten und Gesandten bezeichnet wird (55,19 ff.). Der Gedanke, daß Bekehrung und Bekehrung nicht immer dasselbe sei, kommt in mancherlei Wendungen zum

Ausdruck. Auf den Spruch Dhu 'n-Nûns: „die Gewöhnlichen bekehren sich von den Sünden, die Besonderen von der Nachlässigkeit *ġafla*" (10,23 f.; 56,1), hat schon Nicholson in JRAS., 1906, S. 310 hingewiesen. Eine wirkliche Vertiefung des Begriffs der Bekehrung spricht sich aus in der Erörterung darüber, ob es Bekehrung sei, die Verschuldungen nicht zu vergessen — so as-Sarî und at-Tustarî — oder aber, die Verschuldungen zu vergessen — so bezeichnenderweise al-Dschunaid (55,27 ff.). Eine Frage, die deutlich aus der Praxis heraus erwachsen ist, ist die nach der Möglichkeit einer zweiten Bekehrung. Wenn auch „ein einziger Fehltritt nach der Bekehrung schlimmer ist als 70 vorher" (Jaḥjà b. Muʿâdh: 57,2 f.), so wird doch die zweite Bekehrung rückhaltlos als möglich angesehen (55,1 ff.). Ja, auch bei mehrmaligem Rückfall „darf man die Hoffnung auf Bekehrung nicht abschneiden" (54,24). Man sieht, es handelt sich hier um Probleme, die oft überraschende Parallelen in der Geschichte der christlichen Kirche haben. Ein direkter historischer Zusammenhang ist an diesem Punkt gewiß ausgeschlossen. Aber eine andere Frage kann nicht unterdrückt werden, die nämlich, ob in den Kreisen der frommen Bruderschaften nicht doch mehr, als es nach al-Ḳuschairî zunächst den Anschein hat, Institutionen bestanden, Institutionen, die in unserem Fall an das Bußinstitut der Kirche erinnern würden[1]. Auch die

[1] Man vergleiche hiezu, was wir über die Beichte bei den heutigen Derwisch-Orden wissen, s. Jacob, Die Bektaschijje, S. 35; Türkische Bibliothek 9. Band S. 92, 17. Band S. ٧١ Z. 5/6:
بونجه مريداره وبونجه مجباره دست توبه ويررسكز

auffallende Erscheinung, daß nach der *waṣîja* al-Ḳuschairîs die *tauba* erst auf die *'irâda* folgt — entgegen doch der psychologischen Erklärung aus der Reflexion —, wäre verständlich, wenn *tauba* eine Institution wäre.

Nächst der Bekehrung zu Gott ist die Hauptaufgabe des *murîd* das Abbrechen der Fesseln (*'alâ'iḳ*) und Zerstreuungen, auf daß das Herz frei sei für Gott (214,27 f.). Hier hat das *zuhd* seine Stelle in der Entwicklung des Ṣûfî. Mancherlei Arten von Fesseln können es sein, die den Novizen an die Welt binden. Einmal ist es die Neigung zu einer Frau, die den Adepten fesselt (218,30; vgl. 110,21 ff. und s. dazu oben S. 100 f.), ein andermal ist es weltlicher Besitz (214,30). Und das ist praktisch der wichtigste Punkt für den Ṣûfî. Er muß loskommen vom Besitz, loskommen von allem *ma'lûm*, d. i. jeder Einkunft, auf die er rechnen kann, sei es nun Kapital, sei es mobiler oder immobiler Besitz, sei es ein Gewerbe (217,16 ff.; 219,25). Das Freisein vom Besitz, die **Armut** *faḳr* hat ja den frommen Brüdern den Namen gegeben, den sie gewöhnlich tragen, *faḳîr*. Praktisch sind die Worte Ṣûfî und Faḳîr oft geradezu gleichbedeutend. Aber ursprünglich braucht der *faḳîr* von keiner festen *ṭarîḳa* etwas zu wissen; und auch später bestanden neben den Regulierten freie Faḳîre, die wohl dieselben oder noch höhere Ansprüche erhoben als die andern, aber von diesen nicht eben gern gesehen wurden. Sehr charakteristisch ist das Wort al-Dschunaids: „wenn Gott mit dem *murîd* Gutes im Sinn hat, läßt er ihn unter die

Ṣûfîs geraten und wehrt ihm die Gesellschaft der Faḳîre“ (110,26 f.). Trotzdem aber ist die Armut einer der Hauptruhmestitel der Ṣûfîs geblieben. Ursprünglich besteht das *faḳr* zweifellos einfach in dem Nichtshaben. Ein gutes Beispiel dafür ist das Wort des ’Ibrâhîm b. ’Adham, der, als ihm 10000 Dirhem angeboten wurden, sie ablehnte mit den Worten: „du willst meinen Namen aus der Liste der Armen streichen um 10000 Dirhem. Ich tu es nicht!“ (145,16 f.). Ein anderer typischer Vertreter dieser Richtung ist Jûsuf b. ’Asbâṭ, der von sich sagen konnte: „seit vierzig Jahren besaß ich keine zwei Röcke“ (148,11). Beachtenswert ist übrigens, daß diese energischen Vertreter des *faḳr* dem Bettel abhold waren. Von den beiden genannten wird erzählt, daß sie durch einfache Handarbeit ihr kümmerliches Brot erwarben (9,18; 158,12 bezw. 147,13 f.). Natürlich gab es stets solche, die auf die Wohltätigkeit spekulierten. Aber der Bettel war bei den ernster Gesinnten durchaus verpönt (vgl. 87,30 ff.; 216,28); widersprach er doch auch dem Gottvertrauen (90,5 f.). Dem Posieren mit der Armut wird die Forderung entgegengestellt, die Armut geheim zu halten (146,6; 145,27 ff.). Ja, wie ʿAbdallâh b. al-Mubârak sagt, „Zurschautragen von Wohlhabenheit in der Armut ist besser als Armut“ (147,1 f.). Allmählich entwickelte sich aber der Begriff des *faḳr*. *Faḳr* blieb auf die Dauer nicht nur die reine Bedürfnislosigkeit. Der Nachdruck fiel auf die positive Ergänzung dieser negativen Tugend. „Das Charakteristikum des *faḳîr* ist, daß er stille hält, wenn nichts

da ist, und anderen den Vorzug gibt, wenn etwas da ist", sagt an-Nûrî (147,26 f.; 148, vorl. Z. f.). Schärfer noch drückt 'Abû Ḥafṣ das aus: „das *faḳr* eines Menschen ist nicht in Ordnung, bis ihm das Geben lieber ist als das Nehmen. Nicht das ist Freigebigkeit, daß der Besitzende dem gibt, der nichts hat, sondern daß der, der nichts hat, dem gibt, der hat" (148,7 ff.). Tiefer gefaßt wird der Begriff, wenn man im Fehlen aller „Mittel" *'asbâb* nur die Spur, das Wesen des *faḳr* aber im Genügehaben an Gott erkennt (Jaḥjâ b. Mu'âdh: 145,22). Nur ein Spielen mit Worten ist es aber, wenn man dann weiter fragt, ob es vollkommener sei, Gottes bedürftig zu sein oder in ihm sein Genüge zu haben; und es ist kennzeichnend für al-Dschunaid, daß er diese Fragestellung zurückwies mit dem Bemerken, daß diese Züge untrennbar verbunden seien (146,1 ff.) Wie bizarr die gewollte Verschärfung des Begriffs der „Armut" werden konnte, zeigt das Wort asch-Schiblîs: „das geringste Zeichen von Armut ist, daß einem, wenn er die ganze Welt besäße und sie an einem Tage hergeben würde, dann in den Sinn käme, daß er, wenn er von ihr auch nur für einen Tag Unterhalt behalten würde, in seiner Armut nicht aufrichtig wäre" (146,26 ff.). Glücklicherweise blieben den Ṣûfîs im allgemeinen derartig harte Proben erspart.

Fast so gefährlich wie Besitz sind Rang und Ansehen dem *murîd* (214,32 f.). Weltliche Stellung und Ehre sind ja mit dem Reichtum eng verknüpft. Das Streben nach beidem fällt zusammen unter den Begriff des *ṭûl al-'amal*,

dem die ṣûfische Forderung des *kaṣr al-'amal* gegenübersteht (219,23 f.). Größer noch als die Gefahr weltlichen Hochmuts ist die geistlichen Hochmuts, des „Ṣûfî-Stolzes" (205,8 f.). Ist doch die Tätigkeit des Ṣûfî unter den Menschen, das Bußpredigen, das „Warnen" *(wa'ẓa)*, für ihn selbst nur zu leicht eine Verführung, sodaß ihm kaum eindringlich genug zugerufen werden kann: warne dich selbst! (104,33 ff.; 118,5). Es ist eine ernste Gefahr für den Anfänger, wenn die Leute ihn verehren und Segen bei ihm suchen (214,34 f.). Der Anfänger hat noch nicht Kraft genug, um andern Segen spenden zu können (218,28 f.). Aus dem *murîd* darf nicht vor dem Erlöschen seiner Fleischlichkeit und der Überwindung seiner Gebrechen ein *murâd* werden (219,3 ff.; vgl. 111,10 ff.).

Ein wichtiges Moment der Loslösung von der Welt ist die Vermeidung des schlechten und die Wahl des **richtigen Umgangs.** Schon oben war von der Selbstverständlichkeit die Rede, daß der *murîd* schlechte Gesellschaft meiden müsse. Nicht bloß von schlechten Brüdern hat er sich fernzuhalten; auch die weltlich Gesinnten, die selbst an der Welt haften, sind kein Umgang mehr für ihn (219,30 ff.). Aber näher liegt bei seinem Stand noch eine andere Gefahr. Al-Ḳuschairî bezeichnet es in der *waṣîja* schlechthin als sehr schädlich für den *murîd,* wenn er im Anfang in eine Schar von *fuḳarâ'* und *'aṣḥâb* gerate (216,14 f.). Sie stehen offenbar in einem Gegensatz zu dem Schaich oder *'ustâdh,* den zu suchen der *murîd* so eindringlich an-

gewiesen wird (217,5 f.). Vermutlich ist an eine Gruppe von Brüdern zu denken, die kein anerkanntes eigentliches Oberhaupt haben (vgl. 218,23). Man erinnere sich an das oben erwähnte abfällige Urteil von al-Dschunaid über die Faḳîre (s. o., S. 110 f.) und nehme dazu die Bemerkung desselben al-Dschunaid, man solle dem *faḳîr* nicht mit *ʿilm* begegnen (147, l. Z. ff.), so ergibt sich, daß die Faḳîre im engeren Sinn die große Masse der freien ungebildeten Brüder sind, die die höheren Stufen des Ṣûfîtums nicht erreichen. Wenn der *murîd* unter diese *fuḳarâ'* gerät, so soll er den älteren mit Ehrfurcht, den Kameraden mit Dienstwilligkeit begegnen. Er soll, wenn sein eigenes Ich ihn in Widerstreit bringt mit ihrem Interesse, ihre Partei gegen sich selbst ergreifen, alle Widersetzlichkeit lassen, selbst wenn er das Recht auf seiner Seite hat, sich geduldig ihnen fügen und sich ihre Herzen in keiner Weise entfremden (216,15 ff.; 219,6 ff.; vgl. 218,18 f.). Die Regeln für die *ṣuḥba,* die Gefolgschaft, faßt al-Ḳuschairî in folgenden Worten zusammen: „*ṣuḥba* gibt es auf dreierlei Weise: *ṣuḥba* mit einem, der über dir steht, das ist in Wahrheit Dienstbarkeit; *ṣuḥba* mit einem, der unter dir steht, die verlangt von dem Überlegenen Nachsicht und Milde und vom Niedrigerstehenden Gefügigkeit und Ehrfurcht; *ṣuḥba* zwischen Ebenbürtigen und Gleichen, die ist gegründet auf Altruismus *('îthâr)* und *futuwwa* (s. o., S. 44 ff.)" (157,17 ff.). „Wer einem Schaich, der über ihm steht im Rang, Gefolgschaft leistet, für den ist es Takt, die Widersetzlichkeit zu lassen, was von ihm kommt, mit

guter Miene zu tragen und seine Zustände mit gutem Glauben an ihn aufzunehmen“ (157,19 f.). Die treue Gefolgschaft bei einem Meister schließt Trennung aus (158,4 ff.). „Wenn dir einer Gefolgschaft leistet, der unter dir steht, so ist es Vertrauensmißbrauch bezüglich der *ṣuḥba*, ihn auf die Gebrechen in seinem Zustand nicht aufmerksam zu machen“ (157,22 f.). „Wenn du dich an einen dir Gleichstehenden anschließt, so ist der richtige Weg für dich, daß du die Augen verschließt gegen seine Fehler, was du von ihm siehst, soweit möglich mit wohlmeinender Auslegung erträgst, wenn du aber keine solche Auslegung findest, dich mit Verdacht dir selbst zuwendest und der Verpflichtung zur Zurechtweisung“ (157,24 ff.). Zwei Untugenden besonders sind es, vor denen sich der *murîd* im Verkehr mit andern zu hüten hat, Neid *ḥasad* (86,5 ff.), der bei ihm vor allem darauf gerichtet sein kann, daß andere auf dem „Pfad“ besser vorwärts kommen (218,3 ff.), und Verleumdung *ġîba* (87,1 ff.), die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit ja stets gut gedeiht. Die Lästerungen werden dem Verlästerten im himmlischen Schuldbuch unter das Haben gutgeschrieben (87,19 f.). So kann ʿAbdallâh b. al-Mubârak sagen: „wenn ich ein Verleumder wäre, so würde ich meine Eltern verleumden; denn sie verdienen meine guten Werke am meisten“ (87,22 f.). Ein warnendes Beispiel erzählt ʾAbû Dschaʿfar al-Balchî: „es war bei uns ein junger Mann aus Balch, der viel Eifer und Frömmigkeit aufwies, nur daß er allezeit über die Leute lästerte: der ist so und der ist

so. Da sah ich ihn eines Tages unter den effeminierten (*muchannath*[1]), s. Macdonald in JRAS., 1901, S. 213, Anm. 2 und Veit, Platens Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis, Diss. Tübingen 1908, S. 402, Anm. 2) Wäschern, wie er von ihnen herauskam. Da fragte ich ihn nach seinem Ergehen. Da erwiderte er: Jenes Ausfallen gegen die Leute ließ mich in diesen traurigen Zustand fallen. Ich wurde geprüft durch so einen *muchannath*, und nun diene ich ihnen um seinetwillen. Jene Zustände sind nun alle dahin. So bitte denn Gott, daß er sich mein erbarme“ (88,5 ff.).

Das orientalische Laster, auf das hier angespielt ist, ist eine ganz besondere Gefahr für den angehenden Ṣûfî. Unter den Faḳîren gab es natürlich als Jünger und Diener zahlreiche junge Leute. Die Energie, mit der al-Ḳuschairî die *ṣuḥbat al-'aḥdâth* als eine der größten Gefahren für den *murîd* bekämpft (217,25 ff.; vgl. 218,30 u. 211,3), ist das unverkennbarste Anzeichen, wie verbreitet die schlimmsten Erscheinungen waren. Deutlicher als alles andere aber spricht die Tatsache, daß als Bild der Liebe zu Gott auch bei al-Ḳuschairî ohne Bedenken die Liebe des Mannes zu einem Jungen verwendet wird (174,2 ff.; vgl. auch 102,17 ff.).

Wenn der *murîd* sich frei gemacht hat von Besitz und Ansehen, d. h. wohl, wenn er den prinzipiellen

---

[1]) S. über das Wort noch al-Mutaijam von Muḥammad ibn Dânijâl, erste Mitteilung über das Werk von Georg Jacob, Erlangen 1901, S. 18 f.; Mas'ûdî, Murûdsch edh-Dhahab, Pariser Ausg., 8. Band, S. 164. Jacob.

Schritt dazu getan hat — denn der oben gezeichnete Kampf gegen sich selbst dauert natürlich noch lange fort —, hat er den Vertrag zwischen sich und Gott festzustellen (214, l. Z.), wie oben schon erwähnt wurde. Nach dem, was oben über *tauba* ausgeführt wurde, werden wir wohl unbedenklich annehmen dürfen, daß dieser *'akd* ein vollkommener Kontrakt ist, durch den der bisher nur in loserer Beziehung zu seinem Meister stehende Novize in das engste Verhältnis absoluten Gehorsams tritt. Diese Abhängigkeit ist unerläßlich für die Disziplin, die den *murîd* in der *ṭarîḳa* weiterbringen soll. Wieder wird besonders eingeschärft, daß das nicht aus dem Auge zu verlierende Ziel des *murîd* nicht Erlangung eigenen Ranges, sei es auch in den Dingen jener Welt, sei, sondern die Erkenntnis Gottes (215,4). Wie auf dieser Stufe der *murîd* sein Inneres vor jedem geheim zu halten, nur dem Schaich völlig zu erschließen hat und ihm in allen Dingen gehorsam sein muß, wie der Schaich die Fehltritte des *murîd* als Einbruch in die Rechte Gottes nicht übersehen darf, ist oben schon erwähnt und wird von al-Ḳuschairî nicht weiter ausgeführt. Es scheint, daß die Loslösung von der Welt, die schon vor dem *'akd* prinzipiell erfolgt sein muß, nach dem *'akd* gründlich im Einzelnen durchgeführt und erprobt werden soll. Erst wenn die Erprobung bestanden ist, wird dem Novizen die **Verpflichtung** *'ahd*[1]) auferlegt

---

[1]) Über die Frage eines doppelten Verpflichtungsaktes s. Thorning in Türkische Bibl., 16. Band, S. 125 f.

(215,12), daß er sich durch keine Entbehrung und Demütigung von der *ṭarîḳa* abbringen und sich durch nichts dazu verleiten lassen wolle, es sich leicht zu machen und träge zu werden. Nachdem er das Gelübde abgelegt hat, eröffnet ihm der Meister etwas von den *dhikr*'s und weist ihn an, diesen *dhikr*, etwa einen Gottesnamen, zunächst so und so oft herzusagen; dann weist er ihn an, bei der Rezitierung dieses *dhikr* mit dem Herzen dabei zu sein, bis er schließlich diesen *dhikr* dauernd auf der Zunge und im Herzen hat, wie wenn er innerlich dauernd bei Gott wäre. Hier haben wir also *dhikr* in dem technischen Sinn einer bestimmten Formel, die erst dem, der das Gelübde getan, eröffnet wird, auf die er sich völlig zu konzentrieren hat (215,17ff.). Es ist für die Manier al-Ḳuschairîs beachtenswert, daß in dem ganzen Abschnitt, den er dem Begriff *dhikr* speziell widmet, dieses Wort nie in diesem technischen Sinn gebraucht zu sein scheint. Der mechanische *dhikr* verrät in seiner Primitivität auch seine zeitliche Ursprünglichkeit. *Dhikr* in der oben S. 35 ff. besprochenen Form ist eine nachträgliche Vergeistigung; das Primitive behält aber in der Disziplin seine Stelle.

Dann wird der *murîd* weiter angehalten, äußerlich stets im Zustand der Reinheit zu sein, den Schlaf auf das denkbar geringste Maß zu vermindern und auch stufenweise die Nahrung zu beschränken (215,21). Auch das **Hungern**, diese Grundstütze der Selbstbekämpfung (78,28), ist demnach zu einem stets vom Schaich geleiteten

Mittel der Disziplin geworden. Geworden — denn ursprünglich war es zweifellos eine freie Übung der Askese. Das ergibt sich aus den Erzählungen über die Hungerkünste der alten Ṣûfîs mit ausreichender Deutlichkeit. Manche von ihnen brachten es in dieser Übung der Selbstbekämpfung zu fast unglaublicher Virtuosität. 'Abû Turâb an-Nachschabî soll von Baṣra nach Mekka gewandert sein ohne mehr als zweimal unterwegs zu essen (79,10 ff.). At-Tustarî, dem das Wort zugeschrieben wird: „als Gott die Welt schuf, legte er in das Sattsein Übertretung und Unwissenheit, und in das Hungern Wissen und Weisheit“ (79,1 f.), soll nur alle 15 Tage etwas zu sich genommen und im Ramaḍân nichts gegessen haben, bis er den Neumond sah; mit purem Wasser habe er jede Nacht das Fasten gebrochen (78,32 f.). Wir sehen von noch viel größeren Leistungen ab und begnügen uns mit einigen Worten des Jaḥjà b. Muʿâdh, der dem Hungern besonders das Wort geredet hat, als Illustration: „wenn das Hungern auf dem Markt verkauft würde, so müßten die, die das Jenseits suchen, wenn sie auf den Markt gehen, nichts anderes kaufen“ (78,33 f.); „das Hungern ist ein Licht, und die Sättigung ist ein Feuer; die Begierde ist wie Brennholz, aus dem ein Brand entsteht, dessen Feuer nicht erlöscht, bis es seinen Träger verbrennt“ (79,24 f.); „das Hungern ist für den *murîd* eine Übung, für den sich Bekehrenden eine Erprobung, für den Asketen eine Leitung, und für den *ʿârif* eine Gnadengabe“ (79,3 f.). Die Fähigkeit, den Hunger zu ertragen, gilt auch später als eine Probe für

den Anfänger (vgl. 80,9 f.). Besondere Beachtung verdient noch, was von dem eben erwähnten at-Tustarî berichtet wird, daß er, wenn er fastete, stark war, wenn er aß, aber schwach (79,15 f. = 194,30 f.), im Lichte ähnlicher Erzählungen aus moderner Zeit (Macdonald, Religious attitude and life, S. 206 ff. nach Lane, Arabian nights, I, 210).

Wir finden in all diesen Belegen aus älterer Zeit keinen Anhalt dafür, daß das Hungern ein durch den Willen eines Meisters reguliertes Mittel war. Ein Mittel war es wohl, nicht Selbstzweck, Mittel der Selbstbezwingung. Aber der Werdegang der Väter des Ṣûfîtums war individuell, noch nicht wie später eine regulierte *ṭarîḳa.*

Und Ähnliches gilt von dem nächsten Mittel der Disziplin, das der Meister dem *murîd* zumißt, der *chalwa* und *ʿuzla,* der **Klausur** und Zurückgezogenheit (215,23). Es hat fanatische Apostel der Einsamkeit gegeben, wie jenen 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ, der auch die Begleitung al-Chaḍirs abgelehnt zu haben sich rühmt (61,7 ff.; 91,29 ff.). Der Fromme zog sich wohl etwa in eine Ruine zurück (192,26; 197,21). Meist freilich hören wir einen durchaus verständigen und verständlichen Ruf nach Zurückgezogenheit gegenüber dem Sichverlieren im Verkehr mit den Menschen; und es sind nicht die Schlechtesten, die diesen Ruf erheben (vgl. 60, l. Z.). Verdächtig wird dieser Ruf erst, wenn er so manierierte Form annimmt wie bei asch-Schiblî: „halte dich an die Einsamkeit, lösch deinen Namen aus unter den Leuten und schau gegen

die Mauern, bis du stirbst!“ (61,4 f.; vgl. 60,30 f.). Verwandt mit der Zurückgezogenheit ist das Schweigen *ṣamt,* wie dies at-Tustarî in den Worten ausspricht: „niemand hat das Schweigen in Ordnung, bis seine Seele sich an die Klausur *chalwa*[1]) hält; und niemand hat die Bekehrung in Ordnung, bis seine Seele sich an das Schweigen hält“[2]) (69,10). Das Schweigen konnte allerdings ins Extreme getrieben werden, wie al-Dschunaid erzählt, daß ʾAbû Ḥafṣ einem seiner Begleiter kein Wort zu sprechen erlaubte (158,26 ff.). Bei der Zurückgezogenheit lag die Gefahr der Veräußerlichung nicht so nahe. Und schon in den Anfängen des Ṣûfîtums finden wir die Spuren einer tieferen innerlichen Auffassung. So erwiderte Dhu ʾn-Nûn auf die Frage, wann die Zurückgezogenheit *ʿuzla* in Ordnung sei: „wenn sie so stark ist, daß du dich auch von dir selbst zurückziehst“ (61,11). Worauf es in Wahrheit ankommt, hat ʾAbû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ in den Worten ausgedrückt: „kleide dich mit den Menschen, wie sie sich kleiden, nimm zu dir, was auch sie essen, aber sondere dich von ihnen im Innersten“ (60,7 f.). Vereinzelt scheint sogar ein Gefühl von dem höheren sittlichen Wert der Betätigung unter den Menschen gegenüber der Flucht in die Einsamkeit vorzukommen (175,27 ff.); ja, auch al-Dschunaid hat

---

1) vgl. Der Islam, 2. Band 1911, S. 234.

2) Goldziher schrieb mir einmal: „Die Tschile [welche in der Chalwa abgehalten wird, s. Der Islam a. a. O.] mit kompletem Schweigen ist namentlich bei den Chalwetis bez. Demirdaschi-Derwischen, welche ein Kloster in der Nähe von Cairo haben, die Regel.“ Jacob.

gefunden: „die Zurückgezogenheit zu ertragen ist leichter als sich in das Leben in der Welt zu fügen“ (60,28). Bei al-Ḳuschairî ist die Zurückgezogenheit als Erziehungsmittel für den Ṣûfî unentbehrlich. Und zwar scheint ʿ*uzla* bei ihm genauer die Zurückgezogenheit des *murîd* zum Zweck der Vervollständigung der Loslösung von der Welt zu bedeuten (59,30). Die richtige Gesinnung dabei ist, wie auch an Beispielen gezeigt wird, daß der *murîd* nicht sich vor der Schlechtigkeit der andern, sondern die Nebenmenschen vor seiner eigenen Schlechtigkeit bewahren will. Die *chalwa* aber ist die Klausur, in der der Fortgeschrittene die Vertrautheit mit Gott erlebt. Von feinem Empfinden zeugt die Warnung des Jaḥjà b. Muʿâdh: „gib acht darauf, ob du mit der Klausur vertraut bist oder mit Ihm in der Klausur! Gilt die Vertrautheit der Klausur, so schwindet sie, wenn du herauskommst; gilt sie Ihm in der Klausur, so sind dir alle Plätze in Wüsten und Steppen gleich“ (60,15 ff.).

Auf der Stufe, auf der sich der *murîd* an das Einsamsein gewöhnen muß, ist er vielerlei Anfechtungen ausgesetzt. Es ist die Regel, daß ihm in der *chalwa* Skrupel hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses kommen (215,24 f.). Robustere Naturen kommen durch Ausdauer und andauernde Konzentration auf den *dhikr* wohl dazu, im Innern die Lichter des Willkomms und die Sonnen der Vereinigung aufleuchten zu sehen. Aber bei den meisten, besonders wenn sie ein empfänglicheres Gemüt haben, gilt es auf Vernunftgründe und Spekulation zu rekurrieren. Gerade hier in der Zurückgezogenheit er-

probt sich der Wert der Wissenschaft (60,3 f.; 215,27 u. 30). Daneben kommen dem *murîd* wohl, wenn er an dem Ort der *dhikr*-Übungen und Rezitationen ist, Einfälle in den Sinn, die so schlecht zu sagen und so häßlich zu denken sind, daß er sie nicht über die Lippen bringt. Sie sind die allerschwerste Anfechtung, die der *murîd* durchmacht (215,33 ff.). Diese Gedanken, die nicht vom Satan, sondern aus der eigenen Seele stammen, sind nur dadurch zu bekämpfen, daß man nicht auf sie achtet und in Konzentration und Gebet verharrt. Dann werden sie von selbst ausbleiben (216,1 ff.).

In der Entwicklung des *murîd* unter diesen mancherlei Gefahren muß sich zeigen, welches Ziel ihm bestimmt ist. Wenn Gott Gutes mit ihm vorhat, schenkt er ihm Festigkeit schon im Anfang des Noviziates (216,7). Der richtigen *'irâda* soll die *istiḳâma* entsprechen, die kontinuierliche Weiterentwicklung (111,27 ff.) ohne *fatra* und *waḳfa* (215,15 ff.; vgl. 112,3 f.). Schlimmer noch als die *fatra*, die Pause, der Rückfall aus der *'irâda*, die durch zweite Bekehrung wieder gut gemacht werden kann (vgl. 54,31 ff.; 55,1 ff.; s. o. S. 109), ist die *waḳfa*, das träge zufriedene Aufhören in der Entwicklung.

Es ist begreiflich, daß der *murîd* während der geschilderten Disziplin fest in der Hand des Meisters sein muß. Darum wird ihm das Reisen in dieser Zeit strikt untersagt. Auch hinsichtlich der Anschauungen vom **Wandern** können wir bei al-Ḳuschairî eine ganze Entwicklung überblicken. Er selbst konstatiert hier

Unterschiede in der Auffassung der Patriarchen des Ṣûfîtums. 'Ibrâhîm b. 'Adham, der wohl Anspruch auf den Namen des ersten Ṣûfî hat, war einer von denen, „die dem Wandern den Vorzug geben und dabei bleiben, bis sie aus dieser Welt gehen“ (154,18 f.). Es darf hier wohl auch daran erinnert werden, daß der unermüdliche Wanderer al-Chaḍir der eigentliche Schutzpatron der Ṣûfîs ist. Dem 'Ibrâhîm b. 'Adham hat es anscheinend sein Namensvetter 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ nachtun wollen, den, wie wir schon oben gehört haben, Nadel und Faden, *rakwa* (s. u.) und Schere als einzige Reiseausrüstung begleiteten: „das sah er nicht als *ʿalâḳa* und nicht als *maʿlûm* an“ (156,6 ff.; 92,10 ff.). Die lebendigsten Bilder vom älteren Ṣûfîwesen liefern uns gerade diese Wanderderwische. „'Abû ʿAbdallâh al-Maġribî (154,18) reiste unaufhörlich mit seinen Genossen. Er pflegte im Zustand des *'iḥrâm* zu sein; wenn er von seinem *'iḥrâm* profan wurde, nahm er aufs neue den *'iḥrâm*[1]) an. Kein Kleid wurde ihm schmutzig[2]), kein Nagel und kein Haar wurde ihm lang[3]). Mit ihm wanderten seine Genossen ihm nach durch die Nacht. Und wenn einer von ihnen vom Weg abkam, rief er: rechts, du da;

---

[1]) s. Juynboll, Handbuch des islâmischen Gesetzes, S. 143 ff.

[2]) l. *jattasich*, was der Kommentar sichert.

[3]) Al-'Anṣârî, IV, 26, faßt das als Wunder, gibt aber auch die Möglichkeit zu, daß es nur heiße, daß er beim Austritt aus dem *'iḥrâm* die Kleider wusch und Haar und Nägel schnitt; dann ist vorausgesetzt, daß diese Anlässe zur Generalreinigung unmittelbar aufeinander folgten, also ein *'iḥrâm* den andern jagte.

links, du dort! Er streckte seine Hand nicht aus nach etwas, das Menschenhand berührt hatte; seine Speise waren vielmehr Pflanzenwurzeln, die man für ihn packte und herausriß" (155,14 ff.). Muḥammed b. 'Ismâ'îl al-Farġânî erzählt: „wir reisten 20 Jahre lang, ich und 'Abû Bekr az-Zaḳḳâḳ und al-Kattânî, ohne mit jemand zu verkehren und umzugehen. Wenn wir in einen Ort kamen, so begrüßten wir, wenn dort ein Schaich war, diesen und saßen mit ihm bis zur Nacht zusammen. Dann gingen wir weg in eine Moschee. Da verrichtete al-Kattânî *ṣalât* und rezitierte den ganzen Ḳor'ân vom Beginn der Nacht bis zum Ende, und az-Zaḳḳaḳ saß gegenüber der *ḳibla,* und ich lag da in Meditation. Dann am Morgen verrichteten wir die Frühṣalât auf Grund der Nachtwaschung[1]). Wenn aber ein Mensch mit uns zusammen war und schlief, so sahen wir ihn als vorzüglicher an als uns" (155,6 ff.). Der eben genannte al-Kattânî gab einst einem Faḳîr die Weisung: „strebe darnach, in jeder Nacht in einer Moschee zu Gast zu sein und nur zwischen zwei Herbergen *(manzil)* zu sterben" (155,1 f.). Auf der Wanderschaft wurde auch die Tugend der *ṣuḥba* am besten entwickelt, und so ist es kein Wunder, daß die rührendsten Züge treuer Kameradschaft gerade von Leuten wie 'Ibrâhîm b. 'Adham (157,29 ff.; 158,12 ff. u. 19 ff.) und 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ (156,12 ff.) erzählt werden. Andere Ṣûfîs aber, wie 'Abû

[1]) d. h. ohne geschlafen zu haben, da dann eine Waschung notwendig geworden wäre, vgl. Juynboll, Handbuch des islâmischen Gesetzes, S. 72, Anm. 2.

ʿOthmân al-Ḥîrî und asch-Schiblî waren in ihrer Jugend viel gewandert, dann aber zu seßhaftem Leben übergegangen. Und wieder andere, vor allem al-Dschunaid, at-Tustarî, 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî und 'Abû Ḥafṣ zogen den festen Wohnsitz dem schweifenden Leben vor und reisten nur zur Erfüllung einer Pflicht wie des *ḥaddsch* (154,16 ff.). Al-Ḥuṣrî konnte selbst sagen: „das Sitzen [in Meditation und Kontemplation] ist besser als tausend Wallfahrten“ (155,3); und solche Worte sind nicht vereinzelt. Al-Ḳuschairî ist wie seine geistigen Väter ein Gegner des Reisens. Er warnt mehr als einmal vor dem Reisen zur Unzeit. Außer unter ganz besonderen Umständen (215,8; 218,31) soll der Ṣûfî nicht reisen, ehe er die Vereinigung mit Gott im Herzen erreicht hat (216,5). Aber — und nun folgt eine überraschende Einschränkung — das gilt nur für den, der geeignet ist, diese Vereinigung zu erreichen (216,9). Wenn das nicht der Fall ist, wenn der ihm gewiesene Weg der ist, als Bursche den Faḳîren zu dienen, so muß er sich ja damit begnügen, äußerlichen Spuren nachzugehen. Er mag im Wandern aufgehen, um schwereren Versuchungen zu entrinnen. Wir haben also neben den eigentlichen Ṣûfîs wieder eine Unterschicht; eine Unterschicht fahrender dienender Brüder. Der meditierende Mystiker hat den wandernden Mönch auf eine Stufe unter sich herabgedrückt.

Die normale Entwicklung des höheren Ṣûfî geht also in auf einen Gedanken konzentrierter Meditation und sorgfältig abgemessener Klausur fort. Es wird ihm

nicht befohlen, viele *wird*'s aufzusagen oder in guten Werken Übermäßiges zu leisten (216,24 u. 26). Besser ist für ihn geduldiges Ausharren auch in Not und Widrigkeit. Geht er so seinen Gang unentwegt fort, so erlebt er wohl wunderbare Gesichts- und Gehörserscheinungen, sei es im Schlaf, sei es wach, sei es im Zwischenzustand (216,31 f.). Das ist wieder ein besonders gefährliches Stadium für den *murîd*. Wie leicht verläßt er sich auf diese Erfahrungen, glaubt sich seiner Sache sicher und fühlt sich in diesem unheimlichen Gebiete heimisch. Dann aber ist er betrogen. All diese Erlebnisse drohen ihn von seinem wahren Ziel abzuhalten. Wer auf sie vertraut und nicht mehr weiterstrebt, bei dem werden gar bald die Enthüllungen, deren ihn Gott gewürdigt hat, ausbleiben. Es ist unbedingt nötig, daß der *murîd* diese Zustände dem Meister mitteilt, der seinerseits zur Geheimhaltung dieser Mitteilungen verpflichtet ist. Der Schaich wird ihm über die wahre Bedeutung dieser Erfahrungen die Augen öffnen und ihm das Ziel vorhalten, das darüber hinaus liegt: Gott selbst[1]) (216,32 bis 217,4). Die Erreichung des Zieles wird in der *waṣîja* nicht mehr geschildert. Dafür haben wir uns mit dem zu begnügen, was al-Ḳuschairî sonst gelegentlich, besonders über *tauḥîd*, *maʿrifa* und *maḥabba* sagt.

---

[1]) vgl. was Gott selbst im Traum dem 'Aḥmed b. Chiḍrûja sagt: „alle Menschen wollen von mir außer 'Abû Jazîd; der will mich" (209,7 f.).

Es ist überraschend, wie wenig wir über die **äußeren Einrichtungen des Ṣûfîtums** von al-Ḳuschairî hören. Sie haben aber bestanden. Wir konnten eine stufenweise Einführung des angehenden Ṣûfî mit formellen Aufnahmeakten konstatieren. Wir haben gelegentlich gesehen, daß wohl auf mehr Organisation geschlossen werden kann, als aus den Worten sich unmittelbar ergibt. Im Folgenden sollen noch einige gelegentliche Andeutungen al-Ḳuschairîs erwähnt werden. Sie sind freilich viel zu dürftig, um ein wirkliches Bild der ṣûfischen Institutionen zu gewähren.

Um mit dem Äußerlichsten zu beginnen: gibt es eine besondere Ṣûfî-Tracht? Al-Ḳuschairî widerspricht bei der Erörterung der Etymologie des Wortes Ṣûfî ausdrücklich dem Gedanken, daß die Wollkleidung ein besonderes Charakteristikum der Ṣûfîs sei (149,27 f.). Tatsächlich ist aber in den Erzählungen und Aussprüchen, die er uns mitteilt, oft genug das Wollkleid *ṣûf* als spezifische Tracht des Ṣûfî vorausgesetzt (vgl. 66,33). Und zum Kleid gehört die Mütze *ḳalansuwa* (127,1 ff.; vgl. 66,31). Wie sehr die Wollkutte *dschubbat ṣûf* die gebräuchliche aber auch mißbrauchte Kleidung des Standes war, zeigt das Wort des Jaḥjâ b. Muʿâdh: „das Wolletragen ist ein Laden und das Reden über die Askese ist ein Handwerk (bezw. Trick) . . .“ (91, l. Z.; s. o. S. 30f.). Neben *ṣûf* kommt auch *misḥ* als Ausdruck für das Standeskleid des Ṣûfî vor (145,25). Daran, daß die Tracht des Ṣûfî ursprünglich das einfachste Kleid war, kann kein Zweifel sein. Die ältesten frommen Brüder dürften in der Tat

an Einfachheit kaum zu übertreffen gewesen sein (vgl. 148,11). Und zum Teil hat man wohl Schmutz für Einfachheit gehalten; man denke nur an die oben erzählte Geschichte von 'Ibrâhîm b. 'Adham, der auf seinem Fell Haare und Läuse nicht mehr unterscheiden konnte (s. o. S. 44; vgl. auch 191,25 ff.). Wenn wir solche Geschichten hören, können wir es der Zaitûna, der Dienerin des 'Abu 'l-Ḥusain an-Nûrî, nachfühlen, was sie, als sie ihren Herrn einmal unappetitlich essen sah, im Herzen dachte: „wie schmutzig sind doch deine Heiligen, o Gott! Auch nicht ein einziger Reinlicher ist unter ihnen“ (202,23), eine Wahrheit, deren Erkenntnis sie mit polizeilicher Festnahme wegen einer falschen Beschuldigung bezahlen mußte, ohne doch selbst den Ehrentitel einer Heiligen *walîja* einzubüßen. Die schlichte Einfachheit wurde bald Manier. Den wollenen Kittel ersetzt das Flickengewand, das der Faḳîr auch zu al-Ḳuschairîs Zeit trägt (*muraḳḳaʿa* vgl. 184,26; 197, vorl. Z.; *chirḳa* vgl. 128,32)[1]. Für gewöhnlich wird sie von den höheren Ṣûfîs vom Schlage eines al-Dschunaid, ad-Daḳḳâḳ, al-Ḳuschairî gewiß nicht getragen worden sein, vielleicht aber wohl von den fahrenden Brüdern. Von Gerätschaften, die zur Ausrüstung des Ṣûfî gehören, ja das Ṣûfîtum gewissermaßen symbolisieren könnten, ist neben gelegentlicher besonders in bildlicher Sprache vorkommender Erwähnung des Teppichs (vgl. *bisâṭ az-zâhidîn:* 67,22;

[1]) vgl. Hudschwîrî, Ausg. Lahore, S. 31—39; übersetzt von Nicholson, S. 45—57. — Dieses Standeskleid weist nach Indien als sein Herkunftsland.

bisâṭ asch-schuhûd: 96,11; *bisâṭ al-ʿibâda:* 208,13; *sad-dschâda:* 192,32; 199,29) mehrfach genannt die *rakwa,* das Ledergefäß zum Wasserschöpfen[1]) (64,1; 92,10; 129,28; 156,7; 184,26; 197, vorl. Z.; 205,13 f.)[2]) und der Strick *ḥabl* (129,28; 205,14) und einmal der Rosenkranz *subḥa* (22,31).

Von besonderen Unterkunfts- und Versammlungshäusern der Ṣûfîs hören wir eigentlich nichts. Das ist um so auffallender, als die, bisher freilich recht unsicheren, Nachrichten über *chânḳâh*'s doch immerhin bis ins dritte Jahrhundert hinaufzureichen scheinen[3]). Fast stets finden wir die Ṣûfîs in den Moscheen (vgl. 198,3). Die Wander-Ṣûfîs kehren bei den Schaichen ein und bringen die Nächte in den Moscheen zu (vgl. 155,1f. u. 6ff.).

---

[1]) Das ist jedenfalls der ursprüngliche Zweck des Behälters (vgl. 64,1 u. 205,13). Nach Redhouse, Turkish-English Lex., bezeichnet es aber auch den Bettelnapf und kann dann wohl mit der Almosenschale des buddhistischen Mönchs zusammengestellt werden.

[2]) s. Hudschwîrî, Ausg. Lahore, S. 47,4; übersetzt von Nicholson, S. 69.

[3]) Dschâmîs Nachricht von der ältesten Chânḳâh in ar-Ramla (s. JRAS., 1906, S. 305; auf dieselbe Stelle geht wohl die Notiz bei von Kremer, Herrschende Ideen, S. 65; Macdonald, Development, S. 177, zurück) scheint mir ziemlich in der Luft zu hängen. Die Nachricht von der Stiftung einer Chânḳâh in Chorâsân um 280 (Macdonald a. a. O., wohl nach v. Kremer, a. a. O. S. 66 nach Dozy, Islamisme — 3. Aufl., S. 232 —) stimmt, wie Friedländer im Journal of the Amer. Or. Soc., XXIX, 128 f. richtig bemerkt, nicht, wenn an 'Abû Saʿîd 'Abu 'l-Chair gedacht wird; eher könnte die Nachricht auf 'Abû Saʿîd al-Charrâz gehen. — Vgl. ferner auch Hudschwîrî, Ausg. Lahore, S. 47, übersetzt von Nicholson, S. 69.

In den Moscheen hatten die Ṣûfîs ihre Zirkel *ḥalḳa* wie die Faḳîhe (213,30ff.). Hier fanden ihre Zusammenkünfte *madschlis* statt (126,11; vgl. 130,10). Was beschäftigte sie nun bei diesen Sitzungen? Einmal wohl die *mau'iẓa*, die „Vermahnung“ (104,33ff.; 118,5). Aber gewiß nicht nur sie. 213,30ff. wird erzählt, wie asch-Schiblî einen Faḳîh in einer kitzlichen Frage der juristischen Kasuistik übertrumpft. 'Abu 'l-ʿAbbâs b. Schuraiḥ (vgl. Schreiner in ZDMG. 52, S. 531), berühmt geworden als der Richter des al-Ḥallâdsch, der ihn nicht verurteilen wollte, besuchte die Sitzungen al-Dschunaids (22,24ff.; 213, l. Z. f.). Was dort gelehrt wurde, kann doch wirklich höchstens das *ʿilm at-tauḥîd* gewesen sein, nicht das *tauḥîd* selbst (vgl. 160,18f.). In diesen Fällen kann man sich als Schauplatz wohl die Moschee denken, und ebenso, wenn wir hören, daß im *madschlis* der Ḳor'ân ganz durchgenommen wurde (177,28). Wenn aber al-Ḳuschairî in der *waṣîja* von den *mawâḍiʿ dhikrihim* und den *madschâlis samâʿin* spricht (215,32f.), setzt er gewiß eigene Räume voraus. Die *madschâlis adh-dhikr* (120,21), bei denen doch sicher an den *dhikr bil-lisân* zu denken ist und zwar natürlich an *dhikr* in Gemeinschaft, sind kaum in einer Moschee vorzustellen, und noch weniger eine andere Art von *madschâlis:* 177,27ff. wird erzählt, daß 'Abû Sahl as-Suʿlûkî den *madschlis al-ḳor'ân* abschaffte und dafür den 'Abu 'l-Ḳiʿâbî[1]) mit einem *madschlis al-ḳaul* be-

[1]) So die Handschriften anstelle des Ġafânî des Druckes.

auftragte.[1]) Dieser war demnach wohl ein *ḳawwâl* (vgl. 40,23; 124,27; 183,13; 185,21; 186,27). Wie wir uns diese Art von Versammlungen zu denken haben, das zeigt am besten ein Beispiel: 120,25 ff. wird erzählt, daß asch-Schiblî in seinem *madschlis* vortrug:

Ich dachte dein, nein ich vergaß dich rasch.
Der leichtste *dhikr* ist der durch mein Wort.
Eh' ich dich fand, starb ich aus Sehnsucht fast;
Es klopft verliebt das Herz mir in der Brust.
Als mir das „Finden“ zeigte, daß du da,
Bekannte ich, du seist an jedem Ort.
Da sprach ich ohne Wort zu dem, der ist,
Ich sah den ohne Blick, von dem ich wußt'.

Verse sind der *ḳaul,* den der *ḳawwâl* in der Sitzung vorträgt (vgl. 183,12 ff.). Wie sie vorgetragen wurden und was ihre Wirkung sein sollte, das soll uns im Folgenden noch näher beschäftigen, und wir werden dann vielleicht auch sehen, weshalb al-Ḳuschairî so wenig über diese Sitzungen und Institutionen der Ṣûfîs sagt.

---

[1]) Man sagt *ʿaḳada 'l-madschlisa lifulânin* vom Schaich, der einem Vertrauten die Leitung eines *madschlis* überträgt (so 126,11; 177,29).

IV. Kapitel.

Der Enthusiasmus im Ṣûfîtum.

Die sittlich-religiöse Grundidee des Ṣûfîtums und die ṣûfische Theorie haben sich uns oben als zwei Seiten dargestellt, die auf den ersten Blick ohne festes inneres Band nebeneinander zu stehen scheinen. Man hat in der Tat den Eindruck, daß auch für al-Ḳuschairî selbst gar oft die verschiedenen Seiten religiöser Betätigung oder Empfindung völlig unverbunden bleiben. Die Entwicklung des Ṣûfî in der *ṭarîḳa,* wie wir ihr an der Hand von al-Ḳuschairîs *waṣîja* gefolgt sind, zeigt sich in der Hauptsache als Disziplin zur Askese, im Einklang wohl mit der religiösen Grundbestimmtheit, wie wir sie zuvor kennen gelernt haben, aber doch schwer aus ihr allein erschöpfend erklärbar. Gelegentlich erscheinen zwar Züge, die eine Verbindung unter den verschiedenen Seiten des Ṣûfîtums herzustellen geeignet sind. Das eigentliche Band aber liegt im Ziel des Ṣûfîtums, dessen wahres Wesen wir bisher mehr aus Andeutungen erschließen konnten. Es finden sich Andeutungen auf Erscheinungen im Ṣûfîtum, die wir sonst als pneumatisch, ekstatisch, enthusiastisch zu bezeichnen pflegen. Der Enthusiasmus erst schließt die uns bereits bekannten Erscheinungen des Ṣûfîtums zu einer Einheit

zusammen, er ist das konstituierende Element des Ṣûfîtums. Diese Tatsache wird uns vielleicht später auch verständlich machen können, weshalb bei al-Ḳuschairî die einzelnen Seiten so wenig zusammengeschlossen erscheinen.

Wir haben am Schluß des letzten Abschnitts gesehen, daß der Inhalt der Vorträge bei den *madschâlis* der Ṣûfîs Verse waren. Näheres über die Art dieser Vorträge erfahren wir in dem Kapitel, das al-Ḳuschairî dem ***samâ'***, dem „Hören“[1]), widmet (178 ff.). Wir erhalten hier zunächst eine historisch begründete Erörterung darüber, ob das Hören von Musik erlaubt sei oder nicht, die für uns nicht eben viel Interesse hat, uns aber wenigstens zeigt, daß die Verse, die der *ḳawwâl* rezitiert, als gesungen zu denken sind. Wesen und Wirkung des *ḳaul* schildert wohl am besten ein Beispiel, das von 'Abû Muḥammed al-Dschurairî erzählt

---

[1]) Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis dieser Seite des Ṣûfîtums ist D. B. Macdonalds Übersetzung aus Ġazâlî „Emotional religion in Islâm as affected by Music and Singing“ im JRAS., 1901—1902. Al-Ġazâlî, der im ganzen dasselbe Material wiedergibt, wie al-Ḳuschairî, ist natürlich ungleich viel systematischer und psychologischer. — Der arabische Ausdruck wird meist mit „Musik“ wiedergegeben. Doch scheint mir das hier keinesfalls immer anzugehen. Einmal ist das logische Subjekt von *samâ'* der Hörer; aber auch „Musikhören“ geht nicht an, da der Hauptnachdruck auf dem Inhalt der vorgetragenen Verse liegt. Da eine andere Übersetzung kaum möglich sein dürfte, ist im Folgenden meist der Ausdruck „Hören“ — mit Anführungszeichen — beibehalten.

wird: „Ich war bei al-Dschunaid mit Ibn Masrûḳ und anderen zusammen. Da war auch ein *ḳawwâl*. Ibn Masrûḳ und die anderen standen, während al-Dschunaid sitzen blieb. Da fragte ich: o Meister, hast du nichts vom „Hören“? Da entgegnete al-Dschunaid: du siehst die Berge und denkst sie fest gegründet; siehe, sie ziehen, wie die Wolke zieht (Sûra 27,90). Dann gab er die Frage zurück: und du, ’Abû Muḥammed, hast du nichts vom „Hören“? Da sagte ich: Meister, wenn ich an einem Orte bin, wo etwas zu „hören“ ist, und es ist dort eine Respektsperson, so halte ich meine Ekstase bei mir im Zaum; wenn ich aber allein bin, lasse ich meiner Ekstase freien Lauf und suche Ekstase“ (40,22ff.). Der Zweck des „Hörens“, das an-Nûrî geradezu als Charakteristikum des Ṣûfî bezeichnen kann (181,32), ist also die Ekstase *wadschd*. Sie kann dadurch eintreten, daß den Geist des Ṣûfî ein Wort trifft und erregt, ohne daß der, der es spricht, dergleichen beabsichtigte. So kann ein falsch aufgefaßter Ruf eines Verkäufers auf der Straße den Ṣûfî in Ekstase versetzen (184,33; vgl. JRAS., 1901, S. 238; 185,26f.). Ja, der wahre Faḳîr nach dem Ideal des ’Abû ʿOthmân al-Maġribî lauscht auf die Stimme der Vögel und das Knarren der Türen und das Brausen der Winde (181,34f.); er hört das Schöpfrad ächzen: Allâh, Allâh (185,14f.); er hört mit ʿAlî b. ’abî Ṭâlib den *nâḳûs* (die Semanterien) schallen:

subḥân Allâh ḥaḳḳâ ḥaḳḳâ
’inna ’l-maulà ṣamad jabḳà (185,17ff.).
„Lob sei Gott, fürwahr, fürwahr;
Sieh, der Herr bleibt immerdar.“

Ganz besonders ist es Liebespoesie, die den Gott Liebenden, der sie hört, außer sich versetzen, ja selbst töten kann (184,23 ff.; vgl. JRAS., 1901, S. 708). Sehr früh scheint man berufsmäßige *ḳawwâls* benutzt zu haben, wenn anders die Erzählung recht hat, die Dhu 'n-Nûn in Baġdâd in einer Ṣûfî-Versammlung mit einem *ḳawwâl* in Berührung kommen läßt (183,12 ff.; vgl. JRAS., 1901, S. 727). Man stützte sich wohl gerne auf einen solchen Fall, daß einer der ersten Väter des Ṣûfîtums sich durch die Worte eines *ḳawwâl* in Ekstase versetzen ließ. Denn so ganz ungefährlich fand man dieses Mittel zur Erregung der Ekstase doch nicht. Sehr zurückhaltend scheint, wie uns verständlich, al-Dschunaid zu dieser Art von Ekstase gestanden zu haben: „das Musikhören ist eine Versuchung für den, der es sucht, eine Belebung für den, dem es begegnet" (181,21). Wenn auch nicht daran zu zweifeln ist, daß er es als einmal üblich und unter gewissen Umständen nützlich voraussetzt, scheint er besonders bei den angehenden Ṣûfîs mißtrauisch gegen alle Äußerungen der Ekstase gewesen zu sein (184,4 ff.; vgl. JRAS., 1902, S. 4). So wird von ihm der Ausspruch überliefert: „wenn du siehst, daß der *murîd* das „Hören" gern hat, so wisse, daß in ihm ein Rest von Freude an Nichtigem steckt" (183,9 f.). Es wird denn auch allgemein zugegeben, daß das Hören von Gesang nicht für jeden gleich zuträglich sei: „das „Hören" paßt nur für den, dessen Seele tot und dessen Herz lebend ist, so daß seine Seele geopfert ist durch die Schwerter der Selbstabtötung und sein Herz

lebend durch das Licht der Gefügigkeit" (181,24 f.). 'Abû ʿOthmân al-Ḥîrî unterscheidet ein dreifaches „Hören": „die erste Art ist die der *murîde* und Anfänger: die möchten sich dadurch die erhabenen Zustände herbeiführen, und für sie fürchtet man dabei Versuchung und Scheinheiligkeit; die zweite Art ist die der Aufrichtigen (*ṣâdiḳûn*): die erstreben ein Mehr in ihren Zuständen und hören nur, was ihrem augenblicklichen Zustand angemessen ist; die dritte Art ist die der durch Beharrlichkeit (*istiḳâma*) ausgezeichneten Gnostiker (*ʿârifûn*): die haben Gott gegenüber keinen eigenen Willen hinsichtlich dessen, was ihr Herz trifft, sei es Bewegung, sei es Ruhe" (182,19 ff.). Und an den oben angeführten anonymen Ausspruch erinnert ein Wort ad-Daḳḳâḳs: „das Gesanghören ist verboten für die große Masse, weil ihre Seele noch besteht, erlaubt für die Asketen, weil sie im Kampf gegen sich selbst stehen, empfehlenswert für unsere Genossen, weil ihre Herzen[1]) leben" (181,9 f.). Und al-Ḳuschairî selbst erzählt, daß ihm sein Meister ad-Daḳḳâḳ anfangs Enthaltung vom „Hören" anbefohlen habe, und erst, als er wieder und immer wieder kam, gesagt habe: „die Schaiche sagen: was dein Herz auf Gott konzentriert, darin ist nichts Schlimmes" (186,11 ff.). Scharf drückt die Gefahr, die man im „Hören" sah ar-Rûdhbârî aus: „wir sind in dieser Sache zu einem Punkt gekommen, wie die Schneide eines Schwertes; wenn wir uns nur soviel neigen, sind wir in der Hölle"

[1]) Über den Gegensatz von *nafs* und *ḳalb* s. o. S. 76 ff.

(185,23 f.)[1]). Drastisch besagt dasselbe, was von 'Abu 'l-Ḥârith al-'Aulâsî erzählt wird: „Ich sah im Traum 'Iblîs auf einem Dach von 'Aulâs, während auch ich auf einem Dach stand. Zu seiner Rechten wie zu seiner Linken stand eine Schar in reinen Gewändern. Da sagte er zu einer Gruppe von ihnen: hebt an! Da huben sie an und sangen. Da ergriff mich der Wohlklang davon so sehr, daß ich daran dachte, mich selbst vom Dach herabzustürzen. Dann sagte er: tanzt! Da tanzten sie den schönsten Tanz, den es geben kann. Nun sprach er zu mir: o 'Abu 'l-Ḥârith, ich habe nichts getroffen, wodurch ich bei euch Eingang finde, als dies!" (186,22 ff.). Im allgemeinen kann man als die herrschende Meinung ansehen, daß das Suchen der Ekstase als erlaubt gilt (vgl. o. S. 88). Schlechterdings verpönt aber ist das Fingieren des *wadschd*[2]). „'Abû ʿAmr b. Nudschaid und an-Naṣrâbâdhî und ihre Gruppe waren einmal zusammen, da sagte an-Naṣrâbâdhî: ich behaupte: daß die Ṣûfîs zusammenkommen und einer etwas vorträgt und die übrigen schweigen, ist besser, als daß sie einen verlästern. Da erwiderte 'Abû ʿAmr: daß du dreißig Jahre verleumdest, ist dir heilsamer, als daß du beim „Hören" vorspiegelst, was du nicht empfindest" (186,6 ff.). Der ausgesprochene Zweck der *ḳaul*-Sitzungen ist das

[1]) Offenbar eine Anspielung auf die *ṣirâṭ* genannte Brücke über die Hölle, die die Menschen am jüngsten Tag zu passieren haben, vgl. M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie, S. 147 ff. u. ٨٢ ff.

[2]) *tawâdjud* kann beides bezeichnen, Suchen nach und Fingieren von Ekstase; vgl. Macdonald in JRAS., 1901, S. 727, Anm. 2.

tawâdschud. Aber nicht jeder reagiert gleich auf das Hören gesungener Verse (s. 184,34 ff.; vgl. JRAS., 1901, S. 712). Denn, wie 'Abû Sulaimân ad-Dârânî, der damit auch als Fürsprecher des *samâ'* in Anspruch genommen wird, gesagt hat: „die schöne Stimme bringt nichts von außen ins Herz hinein; sie erweckt nur im Herzen, was darin ist“ (185,31 f.). „Es war einmal eine Anzahl von Ṣûfîs vereinigt im Hause von al-Ḥasan al-Ḳazzâz, und bei ihnen waren *ḳawwâls*, vortragend und die Ekstase suchend. Da trat Mimschâd ad-Dînawarî bei ihnen ein. Da verstummten sie. Er aber sagte: tut wieder, womit ihr beschäftigt wart. Wenn auch die Zerstreuungen der Welt alle zusammen auf mein Ohr eindringen würden, so würde es meine Gedanken nicht beschäftigen, noch würde es auf etwas in mir wirken“ (185,20 ff.; vgl. JRAS., 1902, S. 7). Die Stärke der Äußerung des *wadschd* steht nicht nur im gleichen Verhältnis zur Stärke des Eindrucks, des *wârid,* sondern zugleich im umgekehrten zur Willenskraft des Subjekts. So bezeichnet es at-Tustarî in verschiedenen von ihm überlieferten Anekdoten (185,8 ff.; vgl. JRAS., 1906, S. 2) als Schwäche von sich, wenn er in merkbare Ekstase fällt. Denn „das ist ein Charakteristikum der Größten, daß sie kein *wârid* trifft, sei er noch so stark, ohne daß sie noch stärker sind“ (185,13). Das Verfallen in sichtbare Ekstase ist also doch nicht das Höchste. Höher steht es, sich äußerlich in Zwang zu halten; die Höchststehenden bedürfen dieser äußeren Erscheinungen nicht mehr. Aber freilich, nur die wenigsten wie al-Dschunaid (s. 40,22 ff.; vgl. JRAS., 1902, S. 6) standen auf dieser Höhe.

Die Wirkung, die das „Hören“ auf den Ṣûfî ausübt, nimmt recht verschiedene Formen an. „Am Hören von Gesang hat jedes Glied sein Teil. Trifft es das Auge, so weint es; trifft es die Zunge, so schreit sie auf; trifft es die Hand, so zerreißt sie die Kleider und schlägt; trifft es den Fuß, so tanzt er“ (186,2 f.). Ruwaim sagte, nach dem Zustand der Ṣûfîs beim „Hören“ gefragt: „sie werden der übersinnlichen Realitäten, die andern fern sind, gewahr; die geben ihnen den Wink: zu mir! zu mir! Da genießen sie jene Freude; dann fällt der trennende Vorhang, da kehrt sich die Freude in Weinen. So sind unter ihnen solche, die ihre Kleider zerreißen, die aufschreien, die weinen, jeder nach seinem Maß“ (182,5 ff.). Aufschreien, weinen, die Kleider zerreißen, sich schlagen [1]), tanzen [2]) — das treffen wir als Äußerungen der Steigerung in religiöse Ekstase, ganz ähnlich wie bei den heutigen Derwischen. Die Mittel zur Erzeugung der Ekstase scheinen aber seltener Ḳor'ân-Vorträge oder *dhikr*-Formeln zu sein (185,9), als gesungene Verse, Verse von Liebe und Wein. Von instrumentaler Begleitung hören wir bei al-Ḳuschairî nicht, während al-Ġazâlî sie voraussetzt. Noch stärker aber erinnert uns an das Bild heutiger Derwisch-*dhikr*'s, wie es uns moderne Berichterstatter schildern, was uns al-Ḳuschairî in der *waṣîja* an Ratschlägen für den *murîd* mitteilt. Wenn der

---

[1]) Andere Bedeutung hat das Schlagen, wenn z. B. asch-Schiblî sich geißelt zur Bekämpfung der *ġafla*: 120,4 ff.

[2]) *raḳaṣa,* daneben *zafana* 185,4, vgl. zu letzterem Wort Macdonald in JRAS., 1902, S. 8, Anm. 2.

kawwâl beginnt, so erhebt sich, wie die eingangs (s. o. S. 135) mitgeteilte Anekdote von al-Dschunaid zeigt, der *mutawâdschid.* Al-Kuschairî weist den *murîd* an, sich der Bewegung *haraka* zu enthalten, solange er die Kraft dazu habe (218,11 ff.). Nur wenn ihm der Schaich diesbezügliche Anweisung gibt oder ihn der Eindruck (*wârid*) überwältigt, steht ihm die „Bewegung“ frei. Wenn ihn die Fakîre auffordern, sie in der Bewegung zu unterstützen, soll er wenigstens aufstehen und mitmachen, was ihm unerläßlich scheint, um ihr Empfinden nicht zu verletzen (vgl. 127,21). Wir sehen daraus, daß die Übungen zur Erregung der Ekstase offenbar besonders in den Kreisen der Fakîre im engeren Sinn, d. h. derer, denen es nicht zum eigentlichen Ṣûfî reichte, üblich waren. Welcher Art die Bewegung war, geht aus den Worten al-Kuschairîs nicht hervor; wir haben aber ohne Zweifel an verschiedenartige rythmische Kreisbewegungen zu denken. Ein Drehen im Kreis läßt die Stelle 127,26 vermuten. Weiter wird der *murîd* angewiesen, wenn er seine *chirka* hingeworfen habe, diese nicht mehr an sich zu nehmen. Wenn er wisse, daß es in dem betreffenden Kreis üblich sei, die *chirka* hinzuwerfen, aber dann wieder an sich zu nehmen, so soll er den ersten Akt mitmachen, die hingeworfene *chirka* aber dem *kawwâl* überlassen (218,20 ff.). Worum handelt es sich bei diesem Akt? Al-Ġazâlî, 'Iḥjâ' (Ausg. Cairo 1326), II, 209,22 ff. spricht von der Sitte, Kleider zu zerreißen und die Lappen zu verteilen. Er rechtfertigt diesen Brauch, wenn die Lappen zum Flicken eines Gewandes benutzbar seien,

faßt also die Übung als eine Art Wohltätigkeit. Daß dies nicht der eigentliche Sinn ist, liegt auf der Hand. Macdonald macht in den Noten zu seiner Übersetzung des betreffenden Stückes JRAS., 1902, S. 10 mit Recht darauf aufmerksam, daß der ursprüngliche Gedanke zweifellos der war, daß die Lappen des Kleides der in der Ekstase befindlichen Person den ihr anhaftenden Segen übertragen sollten [1]). Dafür spricht, daß al-Ḳuschairî im engen Anschluß an die eben besprochene Stelle davor warnt, dem *murîd* Segen zu entnehmen, wenn er dabei auch wohl eher an andere Praktiken als das Verteilen der *chirḳa* denkt. Welche Rolle der Brauch spielt, ist schon daraus zu entnehmen, daß ihm offenbar die *chirḳa* als Standeskleid des Ṣûfî ihre Bedeutung verdankt. Zum intimen Verständnis der Zeremonie reichen die Angaben unserer Texte an sich kaum aus (vgl. auch Hudschwîrî, Ausg. Lahore, S. 326f.; übers. von Nicholson, S. 417f.). Soviel dürfte aus al-Ḳuschairî deutlich sein, daß er davor warnen will, eine in der echten Ekstase wohl einmal vorkommende Handlung zu einer bloß äußerlichen Form herabzudrücken. Mag sich der Ṣûfî zu Praktiken wie dem Hinwerfen der *chirḳa* stellen, wie er will, der Akt darf nicht dadurch zur Spielerei werden, daß er dieselbe *chirḳa* wieder anzieht. Mehr wage ich aus der Stelle vorerst nicht herauszulesen. Bei dem schon genannten *tabarruk*, dem Segenentnehmen von der ekstatischen Person, dürfen wir wohl an Parallelen zu

---

[1]) Vgl. bereits II. Könige 2, 13. Jacob.

dem noch heute üblichen Brauch denken, die nach dem *dhikr* im Schaich vorhandene Kraft zur Heilung von Krankheiten und dergleichen zu benützen.

Wenn wir aus al-Ḳuschairî nur wenige Andeutungen erhalten über die Äußerungen, in denen sich das *tawâdschud*, das Streben nach Ekstase, bewegt, so spricht er sich in diesem Zusammenhang auch nicht völlig deutlich über das Wesen der Ekstase aus. Sie war ihm letzten Grundes eben etwas Unbegreifliches, Unaussprechbares. Bilder dienen dazu, den Zustand des Ekstatischen zu kennzeichnen. Außer sich ist der Ekstatische wie der Liebende, der zum Geliebten sagt „du ich!" (172,22 f.); trunken ist er; wie einer, der trunken ist vom Wein, schreit er auf. Trunkene Verse von Wein und Liebe strömen ihm wohl von den Lippen. Bezeichnend ist, was von asch-Schiblî erzählt wird: „der *ḳawwâl* trug etwas vor, da schrie asch-Schiblî auf und suchte sitzend die Ekstase. Zur Rede gestellt: was kommt dich an, daß du unter den Genossen sitzen bleibst? — erhob er sich, suchte die Ekstase und sprach:

Ein Rausch erfaßt die andern; zweifacher Rausch ist mein!
Dies Vorrecht ward zu Teil von allen mir allein"
(186,26 ff.).

Die Ekstase wird gelegentlich charakterisiert als Alteration *(taġajjur)*, als ein Zittern (185,10), ein Ohnmächtigwerden (184,33), aus dem man nachher wieder zu sich kommt (*'afâḳa*, z. B. 184,33), wieder nüchtern wird (*radschaʿa 'ilà ḥâli ṣaḥwihi*: 185,11). Der Betroffene

fällt beinahe (185,10) oder wirklich (183,17) zu Boden. Ja, es kommt vor, daß der Eindruck so stark ist, daß er stirbt (184,28; vgl. dazu Macdonalds Bemerkung JRAS., 1901, S. 708, Anm. 3), stirbt wie der Liebende, den das Übermaß der Liebe tötet (164,29 ff.; 173,25 ff.). Aus diesem Zusammenhang erst fällt das richtige Licht auf die Ausdrücke, mit denen in den theoretischen Ausführungen al-Ḳuschairîs die höchste Stufe des Ṣûfîtums geschildert ist, wie *fanâ'*, *maḥw* usw.; umgekehrt sehen wir auch jetzt erst voll, wie rein theoretisch, von der Wirklichkeit abstrahiert jene Ausführungen sind. Zusammengenommen repräsentiert sich uns die Ṣûfî-Ekstase als ein krampfartiger Zustand; und wir werden uns dabei auch wieder daran erinnern, daß die *ma'rifa* letzten Endes als Blendung und Starrsein (167, vorl. Z.) bezeichnet wird. Das Ziel des Ṣûfî liegt jenseits des gewöhnlichen Bewußtseins.

Wie tief die Praxis, sich durch die Rezitation von Versen in religiösen Überschwang hineinzusteigern, in die Wirklichkeit des Ṣûfîlebens eindrang, davon zeugen mancherlei Erzählungen vom Lebensende ṣûfischer Väter. So soll 'Abû Sa'îd al-Charrâz vor seinem Tod viel um Herbeiführung des ekstatischen Zustandes gerungen haben (163,6); bei ihm nimmt es uns nicht wunder, daß seine letzten Worte Verse waren (162,34ff.). Asch-Schiblî trug, in der letzten Stunde zum Aussprechen des Glaubensbekenntnisses aufgefordert, einen Vers vor (163,21ff.); und auch 'Abû 'Alî ar-Rûdhbârî starb, das Haupt im Schoß seiner ebenfalls heiligen Schwester Fâṭima, mit Versen auf den Lippen (163,27ff.). — Denken

wir daran, wie eng das Ṣûfîtum mit der Entwicklung der persischen Lyrik verbunden ist, so müssen wir zugestehen, daß dies *samâʿ* schließlich geradezu allgemein kulturhistorische Bedeutung erhält.

In der Erscheinung der Erregung der Ekstase durch das Hören von gesungenen Versen läßt sich der enthusiastische Charakter des Ṣûfîtums mit Händen greifen. Unter dem Licht, das von diesem Punkt aus auf das ganze Wesen des Ṣûfîtums fällt, wird uns noch mancher andere Zug verständlicher werden. Wir finden es mehr als einmal ausgesprochen, daß die Frucht der Enthaltsamkeit, des Hungerns die *ḥikma* sei (67,26; 79,2; 89,1). Wenn 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî auf die Frage: wodurch hast du diese Erkenntnis *maʿrifa* erreicht? antwortet: „durch einen hungernden Bauch und einen nackten Körper“ (168,6f.), so bedeutet das, daran ist nicht zu zweifeln, etwas mehr als das Schülersprüchlein: plenus venter non studet libenter. Er sagt damit dasselbe, wie jener mit der Levitationskraft Begabte, der dieses Charisma auf das „Lassen der Lust“ zurückführte (85,30; vgl. 195,8). Die Askese gilt dem Ṣûfî als Mittel zur Erweckung enthusiastischer Erscheinungen, eine Verbindung, die in der Religionsgeschichte aller Zeiten und Völker wiederkehrt (vgl. de Jong, Das antike Mysterienwesen, S. 132ff.; C. Fries, Studien zur Odyssee, II, 1ff.). Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit kommt es in der *waṣîja* zum Ausdruck, daß die asketische Disziplin enthusiastische Wirkungen haben kann. Es ist hier davon die Rede, daß der *murîd* in der *chalwa* wohl bis

dahin unbekannte Dinge erlebt, sei es im Traum, sei es im wachen Zustand, sei es zwischen Wachen und Schlafen (216,31 f.). Diese wunderbaren Erlebnisse werden näher umschrieben als Stimmen, die er hört, oder übersinnliche Realitäten, die er schaut (216,32). Was die Ṣûfîs schauen, wird nicht ausgeführt, aber die reiche Terminologie in dem Bild blitzartiger Erleuchtungen (s. z. B. 176,19; 185,33 ff.; und vgl. oben S. 95 f.) legt es nahe, in erster Linie an Lichterscheinungen zu denken[1]). Das Eintreten solcher Enthüllungen (*mukâschafât,* vgl. 99,15 ff.) ist individuell sehr verschieden. Es kann schon im Anfang der Disziplin stattfinden, noch ehe der *murîd* in den Exerzitien genügend fortgeschritten ist (111,14). Al-Ḳuschairî findet es nötig, davor zu warnen, daß man sich auf diese wunderbaren Erscheinungen verläßt (217,1). Nicht das Wunder ist es, was der *murîd* erstreben soll, sondern gleichmäßiger beharrlicher Fortschritt (112,10 ff.: al-Dschûzdschânî). Sein letztes Ziel liegt jenseits dieser wechselnden Erleuchtungen, es ist die Ruhe in der Vereinigung mit der Gottheit. So sagt 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî: „die Geschöpfe haben Zustände; keine Zustände aber hat der Erkennende *ʿârif;* denn seine Geleise sind ausgelöscht, und sein Er-Sein *huwîja*[2]) ist entschwunden in dem eines andern, und seine Spuren sind verschwunden in denen eines andern“ (167,14 f.). Aber sind auch die wechselnden Zustände vorbei, wird

[1]) Vgl. Macdonald, Religious attitude, S. 201 und die dort zitierte Stelle Fleischer, Kleinere Schriften, III, 440.

[2]) *huwîja* entspricht etwa unserem „Persönlichkeit“.

der Ṣûfî nicht mehr von flüchtig kommenden und gehenden Blitzen geschreckt oder entzückt, das Schauen, dem er zustrebt, ist letzten Grundes doch auch Ekstase, nur ruhig und sicher gewordene Ekstase.

Die Bedeutung, die dem Enthusiasmus für das Ṣûfîtum zukommt, wird noch deutlicher werden, wenn wir einen Blick auf die mancherlei **pneumatischen Gaben** werfen, die für den wahren Ṣûfî zwar nicht schlechterdings unerläßlich sind, die aber dem Ṣûfîtum als Gesamterscheinung doch zum guten Teil seine charakteristische Färbung geben. Pneumatische Wirkung ist es schon, wenn einen Redner plötzlich das Schweigen *ṣamt* überkommt. Das Schweigen spielt nämlich im Ṣûfîtum nicht bloß als Weisheitsregel und asketische Übung eine Rolle; es kommt auch vor, daß einem Redner ohne sein Zutun plötzlich der Mund verschlossen wird. Das kann eine Strafe sein für taktloses Reden (69,$_{24}$). Ein anderes Mal ist der Grund, daß unter den Zuhörern jemand ist, der würdiger ist das Wort zu führen. So erzählt b. as-Sammâk: „zwischen Schâh al-Kirmânî und Jaḥjà b. Muʿâdh bestand Freundschaft. Obwohl sie aber in denselben Ort zu wohnen kamen, besuchte Schâh Jaḥjàs Sitzungen nicht. Darüber zur Rede gestellt, gab er zur Antwort: das ist das richtige Verhalten. Sie ließen jedoch nicht von ihm ab, bis er eines Tages doch in seine Sitzung kam und sich abseits setzte, ohne daß es Jaḥjà b. Muʿâdh merkte. Als Jaḥjà nun zu sprechen anhub, verstummte er auf einmal. Dann sagte er: hier ist einer, der würdiger ist zu sprechen als ich,

und konnte nicht fortfahren. Da sagte Schâh: ich habe es euch ja gesagt; es war richtig von mir, nicht in seine Sitzung zu gehen“ (69,26 ff.). Weiter kann es sein, daß dem Redner die Sprache versagt, weil jemand da ist, der nicht geeignet ist, die Worte, die dem Redner auf den Lippen sind, zu hören (69,32 ff.). Ja, selbst wenn alle anwesenden Menschen sie wohl hören könnten, so ist es immer noch möglich, daß ein Dschinn — denn auch diese besuchen, wie z. B. ad-Daḳḳâḳ selbst erfahren hat, die Sitzungen der Ṣûfîs (70,2 ff.)[1] — sie nicht ertragen könnte und daß deshalb den Redner das Schweigen überkommt (70,1).

Eine Gabe, die unter den Ṣûfîs weit verbreitet ist, ist die ***firâsa***, der „Scharfblick“, der vor allem Hellsehen und Gedankenlesen umfaßt. 'Abû Sa'îd al-Charrâz umschreibt die Fähigkeit des *mutafarris* in folgender Weise: „wer mit dem Licht der *firâsa* schaut, schaut mit dem Licht Gottes, und der Inhalt seines Wissens kommt von Gott, so daß er nichts vergißt noch versäumt; nein, göttliches Urteil kommt über menschliche Lippen“ (125,9 ff.)[2]. Und al-Wâsiṭî definiert die *firâsa* als „Lichtstrahlen, die in den Herzen aufleuchten, und

---

[1]) Die Dschinn stehen in diesen Dingen den Menschen gleich; vgl. Macdonald, Religious attitude, S. 130—156. — 'Ibrâhîm al-Chawwâṣ begegnet einem Dschinn, der *'ala 't-tawakkul* reist (92,5 ff.).

[2]) Vgl. dazu die von demselben 'Abû Sa'îd al-Charrâz bei Ḳazwînî, 'Adschâib al-machlûḳât, Ausg. Wüstenfeld, S. ٣١٨ im Abschnitt نفوس اصحاب الفراسة erzählte Geschichte: Franz Taeschner, Die Psychologie Qazwînîs, S. 56. Jacob.

festgegründete Erkenntnis, die das Innerste in der Welt des Verborgenen von einem Geheimnis zum andern Geheimnis trägt, bis der Mensch die Dinge schaut, wie sie Gott ihn schauen läßt, so daß er von den innersten Gedanken der Menschen spricht" (125,11ff.). Wie al-Ḳuschairî selbst bemerkt, bemißt sich die *firâsa*, die mit Gewalt sich aufdrängende, jeden Zweifel ausschließende unmittelbare Erkenntnis, nach dem Grade des Glaubens, „so daß jeder, der stärker ist im Glauben, schärfer ist in der *firâsa*" (125,8; vgl. auch 125,28ff.). So gewiß nun die *firâsa* als Frucht streng frommen Lebenswandels gilt (126,18ff.), so wenig wird man andererseits aus dem Worte al-Ḳuschairîs die Konsequenz ziehen dürfen, daß, wer keine *firâsa* habe, auch keinen Glauben habe.

Mancherlei frappierende Beispiele von *firâsa* werden erzählt. So spürt der Ṣûfî wohl den Tod eines berühmten Meisters (127,13ff.), er ahnt in der Ferne die Ereignisse, die das heilige Mekka betreffen, wie die Eroberung durch die Ḳarmaṭen im Jahr 317 (128,20ff.). Die *firâsa* setzt ihn instand, einen in der Maske eines Bruders eingeschlichenen Ungläubigen zu entdecken, der sich dann natürlich bekehrt (128,34ff.; 129,32ff.). „Es wird erzählt von al-Dschunaid, daß as-Sarî zu ihm sagte: rede vor den Leuten! Ich aber war, berichtet al-Dschunaid, zu schüchtern in meinem Herzen, um vor den Leuten zu reden. Denn ich war mißtrauisch gegen mich selbst, ob ich dessen auch würdig sei. Da sah ich eines Freitagnachts den Propheten im Traum, und er sagte zu mir:

rede vor den Leuten! Da erwachte ich, kam an die Türe von as-Sarî, ehe es Morgen ward, und klopfte bei ihm an; und er sagte: du wolltest uns nicht glauben, ehe es dir versichert war. Da hielt er [d. i. al-Dschunaid] am Morgen für die Leute eine Sitzung in der Moschee, und es verbreitete sich die Kunde: al-Dschunaid hält Sitzung, um vor den Leuten zu sprechen. Da trat ein christlicher Sklave, der sich verstellte, auf ihn zu und fragte: Schaich, was ist der Sinn des Wortes des Propheten: verlaßt euch auf die *firâsa* des Gläubigen; denn der Gläubige schaut durch das Licht Gottes? Al-Dschunaid schlug die Augen nieder, dann hob er das Haupt und sprach: werde Muslim! Die Zeit deiner Bekehrung ist da. Da bekehrte sich der Sklave" (130,6 ff.). Die Geschichte ist gerade darum beachtenswert, weil sie von dem nüchternen al-Dschunaid handelt, der doch selbst in dergleichen Fällen nicht so rasch gutgläubig war. Wird doch auch von ihm erzählt, daß er einen jungen Anfänger, der im Ruf des *mutafarris* stand, dreimal dadurch auf die Probe stellte, daß er, als ihm der Jüngling wirklich seine Gedanken sagte, sie verleugnete und erst dann die Tatsache anerkannte, als auch dies den Jüngling nicht verwirren konnte (128,14 ff.). Natürlich werden wir dergleichen Geschichten, die Generationen hindurch von Mund zu Mund gingen, nicht ohne Weiteres für bare Münze nehmen. Dagegen erhalten wir auch Berichte aus erster Hand, an deren subjektiver Wahrheit nicht zu zweifeln ist. Es sind die Fälle, die al-Ḳuschairî aus seiner eigenen Erfahrung erzählt. „Im

Beginn meiner Beziehungen zu dem Meister 'Abû 'Alî [ad-Daḳḳâḳ] hatte er mir die Sitzung in der Muṭarriz-Moschee zugewiesen. Da bat ich ihn einmal um Erlaubnis nach Nasà zu verreisen und erhielt sie. Wie ich nun eines Tages mit ihm auf dem Wege zu seiner Sitzung war, kam mir der Einfall: wenn er mich doch die Tage, die ich weg bin, in meinen Sitzungen vertreten wollte! Da wandte er sich zu mir und sagte: ich will dich, während du weg bist, in der Verpflichtung zu den Sitzungen vertreten. Als ich ein Stückchen weiter war, fiel mir ein: er ist ja krank, sodaß es ihn anstrengen könnte, mich zweimal in der Woche zu vertreten; wenn er sich doch auf einen Tag in der Woche beschränken wollte! Wieder wandte er sich zu mir und sagte: ich kann es nicht an zwei Tagen in der Woche tun; ich will dich nur einmal in der Woche vertreten. Da ging ich wieder mit ihm ein Stückchen weiter, bis mir ein dritter Gedanke in den Sinn kam; und nochmals wandte er sich zu mir und sprach den Gedanken bestimmt genau so aus" (126,10ff.). In mancher Hinsicht vielleicht noch lehrreicher ist die andere Geschichte: „Ich war einmal bei dem Meister 'Abû 'Alî [ad-Daḳḳâḳ]. Da kam die Rede auf den Schaich 'Abû 'Abd ar-Raḥmân as-Sulamî, und daß er beim „Hören" stehe in Übereinstimmung mit den Faḳîren. Da sagte der Meister 'Abû 'Alî: für seinesgleichen wäre vielleicht das Ruhigsein angemessener. Dann sagte er noch in derselben Sitzung: geh zu ihm; du wirst ihn in seiner Bibliothek sitzend finden, während oben auf den Büchern ein kleiner quadratischer roter

Band mit den Gedichten des al-Ḥusain b. Manṣûr [al-Ḥallâdsch] liegen wird. Nimm diesen Band weg, sag nichts zu ihm und bring ihn mir! Es war eben Mittag. Da trat ich in sein Haus — und er war wirklich in seiner Bibliothek, und der Band lag, wo es 'Abû ʿAlî gesagt hatte. Als ich nun Platz genommen hatte, begann der Schaich 'Abû ʿAbd ar-Raḥmân zu sprechen und sagte: ein gewisser Mensch verwies es einem Gelehrten, daß er sich bewege beim „Hören"; da sah man diesen Menschen eines Tags allein in einem Gemach, wie er sich herumdrehte, wie einer, der die Ekstase sucht. Man fragte ihn, was mit ihm sei, und er erwiderte: ein Problem war mir zweifelhaft; nun ist mir sein Sinn klar geworden. Da konnte ich mich vor Freude nicht beherrschen, sodaß ich aufstand und im Kreis herumtanzte. Da sagte man zu ihm: gerade so machen es jene! Als ich nun das, was mir der Meister 'Abû ʿAlî aufgetragen und was er mir beschrieben hatte, sah, wie er es gesagt hatte, und nun über die Lippen des Schaich 'Abû ʿAbd ar-Raḥmân kam, was er eben von ihm gesagt hatte, da ward ich starr und dachte: was soll ich nun tun, so zwischen beide hineingestellt? Dann überlegte ich bei mir und sagte mir: der richtige Gesichtspunkt ist die Aufrichtigkeit. So erzählte ich denn: der Meister 'Abû ʿAlî hat mir diesen Band beschrieben und mir gesagt: bring ihn mir, ohne den Schaich um Erlaubnis zu fragen. Nun fürchte ich mich vor dir und kann ihm doch nicht zuwiderhandeln. Was befiehlst du mir nun? Da nahm er sechs Lagen aus dem Werk al-Ḥusains heraus, auf

denen ein Werk von ihm stand mit dem Titel *Kitâb aṣ-Ṣaihûr fî naḳḍ ad-duhûr*[1]), und sagte: bring ihm das und sag ihm, daß ich jenen Band nachschlage und Verse davon in meine Werke herübernehme. Da ging ich weg" (127,19ff.).

Wie es im griechischen Mönchtum als Beweis von Heiligkeit gilt, wenn ein Mönch die Stunde seines Endes vorher verkündigt[2]), so wird oft auch erzählt, daß ein Ṣûfî seinen Tod vorausweiß und ankündigt (vgl. 165,31ff.)[3]). Ein Beispiel sei hier wiedergegeben: „'Abû Jaʿḳûb an-Nahradschûrî hat erzählt: ich war in Mekka, da kam ein Faḳîr mit einem Dînâr zu mir und sagte: morgen werde ich sterben, besorge mir denn um die Hälfte

---

[1]) vgl. Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn par al Ḥallâj, S. 141, Anm. 3.

[2]) s. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, S. 188; über indische Parallelen vgl. Speyer, Indische Theosophie, S. 271.

[3]) Vgl. Ishak Efendis Kjâschif ül-esrâr S. 10; die Beziehung war mir früher nicht klar; die richtige Deutung verdanke ich Herrn Dr. Menzel; lies demnach Türk. Bibl. 9. Band S. 56: „„An dem und dem Tage werde ich sterben, tragt mich dann aus dem und dem Weinhaus (als Leiche) heraus". Sie gingen hin und fanden wirklich, daß er unter dem Kruge gestorben war." Eine ähnliche Geschichte soll erst vor zwei Jahren in Konstantinopel passiert sein; der Osm. Lloyd vom 7. 3. 1912 erzählt vom Rifâʿiderwisch „Hadschiba": „Vorgestern erschien er in einem Kaffeehause zu Sari Güsel in Stambul und erzählte den Leuten, er habe den Todesengel Asrael im Traum gesehn. Dieser habe ihm angekündigt, er werde nach 24 Stunden erscheinen und seine Seele holen". . . „Er starb dann tatsächlich an allgemeiner Schwäche zu der angegebenen Stunde." Jacob.

davon ein Grab, und die andere Hälfte ist für die Zurüstung bestimmt. Da sprach ich bei mir: der Verstand des Jünglings ist in Verwirrung geraten[1]); das Elend des Ḥidschâz hat ihn getroffen. Am folgenden Tag kam er nun und trat den *ṭawâf* an; dann ging er hin und streckte sich am Boden aus. Da sagte ich: der tut, als ob er stürbe, und ging zu ihm hin und bewegte ihn: da war er wirklich tot. Da begrub ich ihn, wie er es angeordnet hatte" (165,14 ff.; vgl. 201,27 ff.).

Die *firâsa* bildet den Übergang zu den eigentlichen ***karâmât,*** den χαρίσματα (vgl. Macdonald, Development, S. 174), den „Wundern", deren Wesen das *naḳḍ lil-ʿâda* ist (188,25), was wir am einfachsten mit „Durchbrechung des Naturzusammenhangs" wiedergeben, wenn es für den Muslim freilich auch nur eine Unterbrechung des gewohnten Naturverlaufs ist (vgl. Goldziher, Vorlesungen, S. 130). Wenn diese Charismata auch, wie wir oben gesehen haben, nicht das Ziel sein sollen, auf das der Ṣûfî hinstrebt, so sind sie doch andererseits nichts als die Frucht seiner Frömmigkeit. „Wer 40 Tage[2]) aufrichtig mit völliger Hingabe seines Herzens Enthaltsamkeit übt gegenüber der Welt, an dem treten die Charismata in Erscheinung. Wenn aber nicht, so nur, weil er in seiner Enthaltsamkeit *(zuhd)* nicht aufrichtig war," lautet ein Wort des Sahl b. ʿAbdallâh at-

---

[1]) دوخل الشاب, al-'Anṣârî: اى خولط فى عقله.

[2]) zu der Zeit von 40 Tagen (s. auch 114,16; 205,9) s. Jacob, Die Bektaschijje, S. 36; Der Islam, 2. Band, S. 234.

Tustarî (191,27ff.). „Die *istiḳâma,* die ununterbrochene Fortentwicklung bringt mit sich dauerndes Charisma“, versichert al-Ḳuschairî selbst (112,22f.). Dabei wird dann freilich eine gewisse Verschiebung des Wunderbegriffes nötig, so daß das ausschlaggebende Moment dieses Begriffes nicht mehr die Durchbrechung des Naturzusammenhangs, sondern die religiöse Förderung dessen ist, der das Wunder erlebt. Direkt spricht das as-Sarachsî aus: „welche Bedeutung haben die Charismata? Ihr Zweck ist doch nur Erhöhung der Gewißheit im *tauḥîd.* Wer also außer Ihm keinen Urheber in der Welt anerkennt, für den ist es gleich, ob er ein gewohntes oder ein die Gewohnheit durchbrechendes Tun erblickt“ (192,23f.). Verwandte Auffassung spricht aus manchen gelegentlichen Bemerkungen al-Ḳuschairîs (vgl. z. B. 197,3f.). Und auf derselben Linie bewegt sich das Wort des oben erwähnten at-Tustarî: „das größte Wunder ist, daß du eine tadelnswerte Eigenschaft von dir umtauschst [gegen eine gute]“ (193, vorl. Z.). Es ist merkwürdig zu sehen, wie die Frömmigkeit des Islam zu einer verwandten Verdünnung des Wunderbegriffs kam wie die modern protestantische Dogmatik, freilich auch mit demselben Erfolg, — daß den Gläubigen das Wesentliche im Wunder eben doch die Durchbrechung des Naturzusammenhangs blieb. Wunder in diesem Sinn erzählte man am liebsten vom Ṣûfî. Ihrer rühmte er sich. Charakteristisch ist hiefür die folgende Geschichte: „Ibn ʿAṭâʾ hörte ʾAbu ʾl-Ḥusain an-Nûrî erzählen: ich fühlte in meiner Seele solche Wunderkräfte,

da nahm ich ein Rohr von den Knaben und stellte mich zwischen zwei Boote. Dann sagte ich: bei Deiner Erhabenheit, wenn Du mir nicht einen Fisch von 3 *riṭl* herauskommen läßt, werde ich mich ertränken. Da kam mir [wirklich] ein Fisch von 3 *riṭl* heraus. Als das al-Dschunaid zu Ohren kam, sagte er: von rechtswegen hätte ihm eine Viper herauskommen müssen, die ihn gebissen hätte" (193,1ff.). Solchen Exzentrizitäten gegenüber ist es verständlich, wenn so deutlich wie möglich eingeschärft wird, die Wundergabe geheim zu halten (187,17ff.). Ja, wie der Charismatiker selbst nicht von der Gabe spricht, die ihm zuteil geworden (vgl. 203,4ff.), so sorgt gelegentlich auch Gott seinerseits dafür, daß von seiner Wunderkraft nichts an die Öffentlichkeit kommt (203,9ff.).

Was nun die Wunder selbst betrifft, so sind sie von so mancherlei Art wie die, die in den christlichen Heiligenlegenden und den Märchen vorkommen. Naturgemäß kommen hier wie dort dieselben Stoffe wieder; und gar manches Thema wird auf Wegen, die wir noch nicht näher kennen, vielleicht vom Westen nach dem Osten, mehr aber vom Osten nach dem Westen gewandert sein. Den Ausgangspunkt für all die Wundererzählungen bilden zweifellos gewisse, ungewöhnliche psychologisch-physiologische Vorgänge, die in Verbindung mit ekstatischen Erscheinungen überall auf der Welt gut bezeugt, wenn auch noch nicht hinreichend wissenschaftlich erklärt sind. Dahin gehört neben dem bereits besprochenen Hellsehen und Gedankenlesen die

Anästhesie gegenüber Verwundung (40,1 ff.) und Brand (44,21 ff.), die ja noch jetzt bei Derwischen vorzukommen scheint. Dahin gehört ferner wohl auch die gesteigerte Körperkraft durch Trainierung im Hungern (*ḳuwwa* statt *sabab*: 194,19 ff.; vgl. auch 79,15 f. = 194,30 f. u. s. dazu o. S. 120). Beachtenswert sind sodann auch die Wirkungen gewisser Narcotica wie des Ḥaschîsch, das Levitationsempfindungen hervorrufen soll (vgl. den hochinteressanten Bericht von Rohlfs in Globus, X, 1866, S. 148 ff.). Für die Würdigung derartiger enthusiastischer Erscheinungen sei ein für allemal auf die Behandlung des Problems bei Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (Freiburg 1899) und de Jong, Das antike Mysterienwesen (Leiden 1909) verwiesen[1]). Eine Prüfung der erzählten Wunder auf ihre Glaubwürdigkeit ist nicht unsere Sache. Sie gehen zweifellos weit über das hinaus, was wir für objektiv möglich halten. Aber sie wurden geglaubt, und das ist in unserem Zusammenhang die Hauptsache.

Ein gewisser religiöser Gehalt ist den Wundererzählungen nicht abzusprechen, in denen der Fromme auf wunderbare Weise von einem Unrecht, das er unwissentlich zu tun im Begriffe stand, abgehalten wurde. So hatte ʿAbbâs b. al-Muhtadî eine Frau geheiratet, wurde aber durch innere Bußstimmung abgehalten, die

[1]) Das erst nach Fertigstellung der Arbeit erschienene Werk von G. Hölscher: Die Profeten (Leipzig 1914), das mir noch nicht zugänglich ist, scheint dieselben Probleme für das Alte Testament zu behandeln.

Ehe zu vollziehen. Da kam nach drei Tagen heraus, daß die Frau schon zuvor verheiratet war (197,1 ff.)[1]. Wenn al-Ḥârith al-Muḥâsibî seine Hand ausstreckte nach etwas Unerlaubtem, so begannen seine Fingerspitzen zu schwitzen (64,21 ff.), und Bischr al-Ḥâfî konnte nach solcher Speise die Hand nicht ausstrecken, was gelegentlich einen Gastgeber in peinliche Verlegenheit versetzte (64,23 ff.). Ja, 'Abû Jazîd al-Bisṭâmî erzählt, daß seine Mutter, ehe sie ihn gebar, dadurch vor dem Essen zweifelhafter Dinge bewahrt blieb (129,14 ff.)[2]. Verwandt damit ist der Fall, wenn einem Kranken zum Zweck und für die Zeit der Erfüllung einer religiösen Pflicht seine Gesundheit wiedergegeben wird (203,13–21; 204,21 ff.).

Nicht überall aber ist die religiöse Bedeutung so mit Händen zu greifen. Oft fällt vielmehr aller Nachdruck nur auf das Unbegreifliche des Wunders, ob es nun eine auffallende Gebetserhörung ist (vgl. 188,23; 144,15 ff.), eine wunderbare Ernährung in Hungerszeit oder Tränkung in der Gefahr des Verdurstens, sei es Zurücklegung weitester Entfernungen in kürzester Zeit oder ungeahnte Rettung aus Feindeshand, ob nun eine wunderbare Stimme eingreift oder ein sichtbarer Bote Gottes. Rettung aus einer Not[3] ist der Grundgedanke zahlreicher der berichteten Geschichten. Wie der Hungernde oder Dürstende ohne Nahrung und Trank mit

---

[1] vgl. Genesis 20,3 f.

[2] vgl. Judic. 13,4.

[3] Über dieses Thema ist eine ganze Literatur entstanden, s. A. Wiener in Islam IV, 270—298 u. 387—420.

wunderbaren Kräften gestärkt werden kann, so kann Gott auch durch wunderbare Beschaffung von äußeren Mitteln helfen. In der trockenen Wüste, wo der Tod des Verdurstens droht, wird für den Frommen Wasser hervorgezaubert, sei es, daß der Heilige es in einem Zauberkreis bannt (197,25 ff.) oder es aus dem Boden stampft (200,10 ff.), sei es, daß Gott es ohne weiteres für ihn quellen läßt (202,12 ff.; 205,15). Vor dem Verhungern schützt Gott seine Ergebenen dadurch, daß er plötzlich Nahrung vor ihnen stehen läßt (197,22) oder ihnen einen Boten sendet, der etwas bringt (197,9). Wenn den Heiligen nach einem Fisch gelüstet, so spült der Fluß ihm einen vor die Füße (198,21 ff.); hat er Hunger nach einem Braten, so bringt ihm ein Löwe ein Stück Wild (202,9 ff.) oder zwei Weihen, die sich in der Luft um ein Stück Fleisch streiten, lassen es ihm in den Schoß fallen (205,21 ff.). Auch wessen er sonst bedarf, wird ihm auf solchem Wege zuteil, selbst sein Closetpapier greift er in Gestalt von Edelsteinen aus der Luft (192,20 ff.).

Die längsten Entfernungen legt der, der die Wunderkraft besitzt, in der kürzesten Zeit zurück (114,10 ff.; 196,34 f.). Das Fliegen der Heiligen durch die Luft (196,12 ff.; 197,6 ff.), das *ṭajj al-'arḍ* (vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien, II, 293) ist eine Art der Fortbewegung, mit der das muslimische Recht allen Ernstes rechnet; ist es doch besonders beliebt, auf diesem Wege nach Mekka zu reisen (196,34 f.; 198,15 ff.). Wie durch die Luft, so wandert der Charismatiker über

Flüsse (199,$_{25}$ ff.) und Meere (191,$_{21}$ f.; 195,$_{23}$; 197,$_{32}$ ff.; 203,$_{9}$ ff.; vgl. auch 193,$_{32}$ f.). Die ganze Natur ist ihm zu Willen (197,$_{10}$): wenn er will, bewegen sich die Berge (197,$_{4}$ ff.; vgl. Islam, V, 51); die Wolken spenden ihm Schatten (201, l. Z.) und benetzen seinen Garten (191,$_{30}$ ff.). Vom Dornstrauch pflückt er Datteln (197,$_{28}$ ff.). Tote Gegenstände hört er Gottes Preis verkünden (191,$_{24}$ f.). Bäume reden mit ihm (195,$_{32}$ ff.; 205,$_{6}$ ff.). Da ist es nicht zu verwundern, wenn Esel (192,$_{32}$ ff.) und Kamele (206,$_{25}$ ff.) zu sprechen beginnen. Vor allem sind die Löwen den Charismatikern untertan. Wenn in Tustar ein Zimmer gezeigt wird, wo Sahl b. ʿAbdallâh die Löwen zu bewirten pflegte (192,$_{3}$ ff.), so denkt man unwillkürlich an den alttestamentlichen Heiligen, dessen Erinnerung mit Tustar verknüpft ist, Daniel und die Löwengrube. Die Löwen werden geradezu das charakteristische Reittier für den Heiligen (196,$_{2}$ ff.[1]); 198,$_{5}$ ff.; vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien, II, 293; G. Jacob, Die Bektaschijje, S. 7 f.). Die Begegnungen mit Löwen, die sich gefügig dem Befehl des Heiligen fügen, sind ein typisches Thema der Heiligengeschichten. Für das Verständnis dieser Abenteuer ist ein Vergleich mit dem lehrreich, was ein *murîd* in unserer Zeit über seine Begegnungen mit reißenden Tieren E. G. Browne erzählt hat (s. Macdonald, Religious attitude, S. 153 f., nach Browne, A year among the Persians). Ja, auch

---

[1]) vgl. Ḳazwînîs ʾÂthâr al-bilâd, Ausg. Wüstenfeld, S. ٢٤٩ Art. رحبة الشام Jacob.

die Kluft, die das Leben vom Tode scheidet, ist für den wahren Frommen nicht unüberbrückbar. Tote Tiere werden zu seinen Gunsten wieder ins Leben gerufen (205,16 ff. u. 24 ff.; 206,5 ff.). Und wenn der Rationalismus al-Ḳuschairîs (s. 188,26 ff.) auch zu stark ist, um den Heiligen Totenauferweckungen zuzuschreiben, so kommt es doch vor, daß ein Toter noch einmal die Augen aufschlägt und spricht (165,21 ff.; 201,19 ff. u. 26 ff.; 205,30 ff.). Denn „jeder, der Gott liebt, lebt“ (165,14; 201,30).

Nicht nur steht die Natur in einem anderen Verhältnis zum Charismatiker, als zu den übrigen Menschen. Gott hat auch besondere Mittel, um direkt mit ihnen zu verkehren. Wir haben oben gesehen, daß der Ṣûfî in der *chalwa* wohl Stimmen hört, die keine menschliche Zunge gesprochen. Der *hâtif*, die Stimme, die an den Frommen ergeht, ohne daß er jemand sieht, von dem sie kommt (vgl. Macdonald, Religious attitude, S. 25 u. 272), spielt im Leben der Ṣûfîs eine große Rolle. Mancher ist wohl schon, wie 'Ibrâhîm b.'Adham (9,14), durch einen *hâtif* bekehrt worden. Die Beispiele für das Eingreifen des *hâtif* sind sehr zahlreich. Leider ist der Begriff viel zu abgeschliffen, als daß deutlich erkennbar wäre, ob er nur eine theologische Abstraktion ist, oder ob man sich ursprünglich als Träger des *hâtif* ein Geistwesen dachte, wie es scheinen will, wenn er „unter einem Baum hervor“ ertönt (194,13; vgl. auch Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 154, Anm. 4).

Wo der *hâtif* nicht ausreicht, da erscheint oft im rechten Augenblick der rätselhafte al-Chaḍir, der treue

Schutzpatron der Ṣûfîs, bald als Reiter auf falbem Roß (202,27 ff.; vgl. 142,21, wo übrigens der anonyme Retter sich als Engel bezeichnet), bald als arabischer Händler (206,11 ff.), wie er in anderen Fällen auch als Greis (203,2 f.) „von schönem Gesicht und gutem Geruch und reinen Kleidern“ (204,4) dem Frommen mit Unterweisung und Rat nahe ist.

Vollends in das Gebiet der uns aus Märchen bekannten Stoffe kommen wir mit Geschichten, wie der von den Äpfeln, von denen der Wüstenwanderer ißt, und die doch nicht alle werden (128,7 ff.), wobei man schließlich noch an I. Reg. 17,7 ff. denken kann, und von dem Geld, das der Fromme ausgibt und das doch nicht minder wird (194,19; 197,10 ff.). Von einem vom Himmel gefallenen Brief spricht schon Dhu 'n-Nûn al-Miṣrî (195,9 ff.; vgl. 200,32 ff.). Ist das Wunder in diesen Fällen durch seine Abzweckung noch als religiös charakterisiert, so ist es schwer, religiöse Bedeutung dahinter zu entdecken, wenn Dhu 'n-Nûn, dieser Erzhexenmeister (vgl. Nicholson in JRAS., 1906, S. 311 ff.), sein Sofa auf sein Kommando in den vier Ecken seines Zimmers herumspazieren läßt (197,16 ff.). Dhu 'n-Nûn ist wohl das treffendste Beispiel für die Verwandtschaft von Mystik mit Magie und Alchemie. Ist diese Kunst doch auch eine Seite der Herrschaft über die Natur. Auch der Ṣûfî verwandelt, wenn nötig, Kiesel in kostbare Steine (192,24 ff.; 201,14 ff.). Darum braucht er, wie Sahl b. ʿAbdallâh at-Tustarî, die Schätze des Jaʿḳûb b. al-Laith aṣ-Ṣaffâr nicht (143,6 ff.). Ja, auch

der Islam kennt den Mystiker, der wie weiland Dr. Faust in seinem Turm sitzt mit Fläschchen und Kölbchen und darüber brütet, wie wohl aus Erz und Blei Gold und Silber würde (193,15 ff.).

Gesonderter Betrachtung wert erscheint al-Ḳuschairî eine bestimmte Art von *karâmât*, das **Traumgesicht** *ru'jâ* (207,19 f.), das in Wahrheit besteht aus *chawâṭir*, die das Herz treffen, und *'aḥwâl*, die in der Vorstellung abgebildet werden, die, im wachen Zustand schwach, bei der Abwesenheit sinnlicher Wahrnehmung im Schlaf stark werden können, wie der bei Sonnenlicht erbleichende Schein der Lampe in der Finsternis hell leuchtet. Die Traumgesichte können vom Satan kommen, Regungen der eigenen Seele sein, aber auch Engelseingebungen und göttliche Belehrungen (207,28 ff.). So klar das al-Ḳuschairî sieht und so entschieden er unterscheidet zwischen einem Schlaf der Nachlässigkeit und der Gewohnheit, dem Bruder des Todes, der Wurzel alles Übels (207,31 ff.), und dem Schlaf der Überwältigung, der allein dem *murîd* angemessen (208,8) und eine Wohltat von Gott ist (208,11), für die der Mensch dankbar sein soll (208,16), so gibt er doch weder eine psychologische Analyse der Traumzustände, wie wir das später von Ibn Chaldûn erhalten (vgl. Ausg. Bûlâḳ, I, 86 ff.; Macdonald, Religious attitude, S. 70 ff.), noch auch nur ein eigentliches Kriterium für die Herkunft der Träume. Offenbar soll der Inhalt selbst dieses bilden. Nur ein Punkt steht absolut fest. Nach des Propheten eigenem Wort nimmt der Satan nicht seine Gestalt an, um dem Menschen

im Traum zu erscheinen (207,18 f.). Traumerscheinungen des Propheten aber gehören zu den wichtigsten meist vorkommenden Gesichten. Ein Beispiel, das al-Dschunaid erfuhr, haben wir oben S. 149 gesehen. Höher noch als eine Erscheinung des Propheten im Traum steht natürlich eine solche Gottes selbst (vgl. z. B. 209,6 ff.). Al-Dschunaid erzählt: „ich sah im Schlaf, wie ich vor Gott stand; da fragte er mich: woher hast du diesen *kalâm*, den du vorträgst, 'Abu 'l-Ḳâsim? Da sprach ich: ich rede nur Wahrheit. Und er entgegnete: du hast wahr gesprochen" (212,16 ff.). Sonst sind es auch wohl Engel, die dem Frommen im Schlaf erscheinen. So träumte al-Dschunaid, daß Engel vom Himmel herunterstiegen und seine Lehre prüften und gut befanden (211,28 ff.; 212,9). Eine wesentlich primitivere Stufe ist es, wenn im Schlaf Huris zu dem Träumer herunterkommen und ihm den Kopf verdrehen (138,3 f.; 210,19 ff.; vgl. die viel weniger grobe Erzählung 212,5 ff.). Ein drastisches Beispiel mag dieses Genre illustrieren: „ʿUtba al-Ġulâm sah eine Huri im Schlaf in schöner Gestalt; die sprach zu ihm: ʿUtba, ich liebe dich; sieh zu, daß du keine Tat begehst, die zwischen mir und dir scheidet! Da sprach ʿUtba: ich habe über die Welt das dreifache *ṭalâk* ausgesprochen, so daß ich nicht zu ihr zurückkann, bis ich dich habe" (210,17 ff.).

Meist sieht der Ṣûfî einen Frommen der Vorzeit oder einen ihm nahestehenden Verstorbenen, den er dann, wie im Leben einen verehrten Meister bittet: *ʿiẓnî* „vermahne mich" (209,11) oder *'auṣinî* „weis mich

an“ (212,27). Ja ganz besonders häufig ist es der verstorbene Meister selbst, den man dann stehend nach seinem Ergehen im Jenseits fragt, um schließlich irgend eine Belehrung zu erhalten. Es genügt hierfür ein Beispiel, das inhaltlich nur typisch, nicht von besonderem Interesse ist, aber den Vorzug der Unmittelbarkeit hat. Al-Ḳuschairî erzählt: „ich sah den Meister ’Abû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ im Schlaf. Da fragte ich ihn: was hat Gott an dir getan? Da erwiderte er: die Vergebung steht hier nicht hoch im Rang; der Geringste an Rang, der hier ist, ist N. N., dem so und so gegeben wurde. Da fiel mir im Traum ein, daß der Mensch, den er gemeint hatte, widerrechtlich jemand getötet hatte“ (210,29 ff.). Verkehr und Belehrung zwischen Meister und Schüler setzt sich so noch nach dem Tod fort. Dem ’Abû Saʿîd aṣ-Ṣaffâr, der gewohnt war, jeden Freitag das Grab des Muḥammed aṭ-Ṭûsî zu besuchen, werden, als er dies einmal unterläßt, von diesem in einem Traumgesicht eines Dritten Vorwürfe gemacht (211,6 ff.): ein Beispiel, das um so mehr Beachtung verdient, als es die einzige Spur einer Gräberverehrung bei al-Ḳuschairî zu sein scheint.

Es sind aber nicht nur besonders fromme Personen, die im Traum erscheinen. Al-Dschâḥiẓ wird wenigstens kaum als Muster eines weltentsagenden Mystikers bezeichnet werden können; und der Vers, den er im Traumgesicht rezitiert, läßt auch nicht darauf schließen, daß dies beabsichtigt ist:

„Gib acht, daß deine Hand nichts schreiben mag,
Als was dich freut am Auferstehungstag“ (209,31 f.).

Erscheint doch sogar 'Iblîs selbst (212,33 f.). Ein Beispiel davon mag diesen Abschnitt beschließen: „al-Dschunaid sah den 'Iblîs im Schlafe nackt; da sagte er zu ihm: schämst du dich nicht vor den Menschen *(nâs)*? Er aber erwiderte: diese da sind keine [wahren] Menschen. Menschen sind nur [gewisse] Leute in der Schûnîzîja-Moschee, die meinen Leib aufzehren und meine Leber verbrennen. Als ich nun, erzählt al-Dschunaid, aufgewacht war, ging ich am Morgen in die Moschee. Da sah ich eine Schar, die ihre Häupter auf die Kniee gelegt hatten in Meditation. Als sie mich nun erblickten, sprachen sie: daß dich das Wort des Bösen nicht täusche!" (209,33 ff.).

Die Beispiele dürften deutlich genug gemacht haben, welch bedeutende Rolle das enthusiastische Element im Leben des Ṣûfî spielt. Und das ist es, worauf es uns ankommt, nicht darauf, ob wir einem Teil der Wundererzählungen mehr oder weniger objektiven Wahrheitsgehalt zuerkennen wollen. Man beginnt heute einzusehen, daß man Erscheinungen, die man nicht versteht, nicht mit einem Federstrich aus der Welt schaffen kann. Man beginnt zu merken, daß die religiöse Psyche erst noch zu untersuchen ist. Es ist das große Verdienst Macdonald's, besonders in seinem Buch „Religious attitude and life in Islam", diesen Gesichtspunkt auch für die Erscheinungen der muslimischen Mystik in Anspruch genommen zu haben. Aber auch wenn selbst der *firâsa* schließlich jede objektive Wahrheit abzustreiten wäre, die subjektive Wahrhaftigkeit des *mutafarris* zu bestreiten, wäre nicht

wissenschaftlich sondern Selbsttäuschung. Mag das ekstatische Element im Ṣûfîtum auf Täuschung beruhen, auch dann bleibt es eine Tatsache, die in ihrer Wirkung ein vorhandener Faktor ist, eine vorhandene reale Größe, die tatsächlich wirkt, die darum auch für die wissenschaftliche Untersuchung nicht unbeachtet bleiben darf. Das rechtfertigt es wohl hinreichend, daß wir so lange bei diesem Punkt verweilten.

Alle jene Charismata sind nun Anzeichen der **Heiligkeit** ***wilâja.*** *Walî* hat seiner Wortform nach, wie al-Ḳuschairî ausführt, doppelte Bedeutung, sowohl passive, wonach der *walî* der ist, „mit dessen Angelegenheit Gott selbst sich betraut", als aktive; darnach ist er der, der mit dem Dienst Gottes und dem Gehorsam gegen ihn betraut ist. Erst wo beide Eigenschaften verbunden sind, darf man von *walî* sprechen (139,1 ff.; 188,29 ff.). Ist der *walî* auch nicht seinem Wesen nach sündlos *maʿṣûm* wie der Prophet, so ist er doch *maḥfûẓ*, in gewissem Sinn „bewahrt", so daß er nicht in Verschuldungen beharrt (139,7; 188,34 ff.). Umstritten ist die Frage, ob der Heilige wissen könne, daß er ein Heiliger sei. Eine Richtung, darunter 'Abû Bekr b. Fûrak, leugnete das (139,12 ff. 187,30 f.) und machte zur Bedingung der Heiligkeit ein seliges Ende. Wenn der Heilige Wundergabe an sich merke, so fürchte er dahinter nur eine List *makr* (139,13; 189,5 u. 15; vgl. 217,1; 73,8 f.: *makr* Gottes; siehe dazu Goldziher, Vorlesungen, S. 31 f.). Dann kennt also auch der *walî* noch Furcht. Nach anderer Auffassung, als deren Vertreter ad-Daḳḳâḳ genannt wird (139,29), kann

der Heilige wohl Kenntnis von seiner Heiligkeit haben. Dann kann natürlich seliges Ende nicht als Bedingung der doch schon in der Gegenwart konstatierbaren Heiligkeit gerechnet werden (139,17 ff.). Dabei bleibt es dann noch immer möglich, daß der Heilige seine Heiligkeit verliert. Nach dieser Ansicht, die al-Ḳuschairî ausdrücklich als die seinige bezeichnet (189,10 ff.), bleibt Furcht auch noch möglich. Der Heilige kann also wissen, daß er heilig ist, braucht es aber nicht. Vielmehr ist es eine besondere *karâma*, wenn er es weiß (187,33 f.). Ebenso kann er durch eine *karâma* wissen, daß er ein seliges Ende haben wird; dann wird er anstelle von *chauf* Furcht *haiba* Ehrfurcht haben (139,17 ff.; 189,13). Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß tatsächlich bei Heiligen noch das Gefühl der Furcht vorkommt, so ist andererseits darüber kein Zweifel, daß der *walî* im vollen Sinn als *ibn waḳtihi* (s. o. S. 82) über Furcht und Hoffnung hinaus ist und ebenso über die Traurigkeit (140,31 ff.). Das verstehen wir, wenn wir eine Definition hören wie die al-Dschûzdschânîs: „der *walî* ist der, der hinschwindet in seinem Zustand *(al-fânî fî ḥâlihi)*, der bleibt im Schauen Gottes, mit dessen Leitung Gott betraut ist, sodaß ununterbrochen über ihn ergehen die Erleuchtungen von Gottes Betrautsein, der von sich nichts weiß und nirgends Ruhe findet als bei Gott“ (140,10 ff.). Auch in der Heiligkeit gibt es noch Unterschiede. So spricht ’Abû Jazîd al-Bisṭâmî von vier Kategorien von Heiligen, charakterisiert als „erster“, „letzter“, „äußerer“, „innerer“. Wenn der Mensch, dadurch

hindurchgegangen, „ihnen entwird“, dann ist er der „vollendete Vollkommene“ *al-kâmil at-tâmm* (140,12 ff.), ein Name, der uns schon an den in der späteren mystischen Literatur eine so große Rolle spielenden *'insân kâmil* erinnert (vgl. Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn, S. 140f.)[1]. So ungreifbar das Wort 'Abû Jazîds auch ist, es zeigt doch, daß auch der Enthusiasmus seine Gliederung und seinen Gipfel hat.

---

[1]) Diese Vorstellung wieder erinnert sehr stark an gnostische Gedanken, s. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 160—233.

Erst wenn wir das Ṣûfîtum als Enthusiasmus betrachten, erhalten wir den Schlüssel zum vollen Verständnis dieser Erscheinung als einer Einheit. Die Lebensführung des Ṣûfî, vor allem die Askese, erhält ihre eigentliche Bedeutung als Weg zum Enthusiasmus. Die enthusiastischen Erscheinungen sind die Früchte der religiös-sittlichen Haltung, wie wir an mehr als einer Stelle gesehen haben. Und auch der wirkliche Sinn des Ziels des Ṣûfîtums erschließt sich uns erst, wenn wir es als enthusiastisch betrachten, ob man es nun als Erkenntnis oder als Liebesverhältnis darstellt[1]).

Auch daß die verschiedenen Seiten des Ṣûfîtums bei al-Ḳuschairî nur so lose miteinander verbunden erscheinen, findet durch die Rolle, die dem Enthusiasmus zukommt, seine Erklärung. Al-Ḳuschairî fühlt sich als Ṣûfî, aber er ist nicht bloß das, ja, wir können wohl sagen: er ist nicht in erster Linie das. Er ist daneben und noch mehr Theologe. Wir wissen anderweit, daß er ein Vorkämpfer des 'Aschʿaritentums war. Die *ʿaḳîda,* die er der *risâla* vorausschickt, legt deutlich Zeugnis dafür ab; und wir hatten auch in unserm Zusammenhang (s. o. S. 102) Gelegenheit, das zu spüren. Die Mystik ging aber zu seinen Zeiten meist andere Wege als die Theologie. Davon spricht al-Ḳuschairîs Einleitung deut-

---

[1]) Erinnert sei noch daran, daß diese beiden Gedankenkreise ür den Orientalen näher beieinander liegen als für uns, vgl. hebr. *jâdaʿ.*

lich genug. Al-Ḳuschairî war ein nüchterner, ernster Mann mit den besten Absichten. Wenn er das Ideal des Ṣûfîtums zu dem seinen machte, so geschah es, weil er im praktischen Ṣûfîleben, wie er es aufgefaßt haben wollte, die Erfüllung eines tief innerlich sittlichen Ideals sah, vielleicht auch mit, weil er in den enthusiastischen Erscheinungen des Ṣûfîtums eine Gewähr für dessen Wahrheit sah. Bei ihm persönlich trat das enthusiastische Element zurück, bei ihm überwog das sittliche Bewußtsein. Und diese Sittlichkeit ließ sich wohl vereinigen mit seiner Dogmatik. Er wollte Ṣûfîtum und Orthodoxie vereinigen — darin ein Vorläufer al-Ġazâlîs; aber er war nicht groß genug, um beides zu einer Einheit verschmelzen zu können. Er hat nicht die geniale Systematisierungskraft al-Ġazâlîs, er hat auch nicht die Gabe tiefgründiger psychologischer Analyse. So gelingt ihm, der als ehrlich strebender Mensch so hoch stehen mag wie al-Ġazâlî, die Durchdringung der beiden Gedankenwelten nicht, wie sie nachher das bleibende Verdienst des als Denker unvergleichlich überlegenen Ġazâlî ward.

Das bleibt bestehen, auch wenn das Resultat, daß die verschiedenen Seiten des ihm vorschwebenden Ṣûfîtums so los nebeneinander hergehen, teilweise gewollt sein sollte. Es ist zu auffallend, wie al-Ḳuschairî oft an dem Enthusiasmus des Ṣûfîtums stillschweigend vorbeigeht[1]), wie er sich mit Andeutungen begnügt, wo wir deutliche Aufklärung erwarten würden, wie man den

[1]) Man vgl. z. B. seine Behandlung des *dhikr* (s. o. S. 35 ff.), auch seine eigenen Worte über *tauḥîd* (s. o. S. 49).

enthusiastischen Charakter oft nur zwischen den Zeilen herausfinden kann. Selbst in den Abschnitten über Wunder und Gesichte stellt sich der Enthusiasmus mehr als eine Begleiterscheinung, denn als Kernpunkt des Ṣûfîtums dar. Ist das Absicht? Verschweigt er am Ende noch manches, was wohl zum Ṣûfîtum gehörte? Wir haben diese Frage schon früher angedeutet. Wenn sie sich auch nicht mit voller Sicherheit bejahen läßt, so scheint doch wirklich wahrscheinlich, daß ihm das Ṣûfîtum bis zu einem gewissen Grade Mysterium ist. — Wie ganz anders stellt es sich doch in der *waṣîja* an die *murîdûn* dar als in dem vorhergehenden Hauptteil des Werkes! Die *waṣîja* sieht wirklich aus wie eine Ordensregel. Der größte Teil des Buches liest sich — nicht bloß wie eine Mahnung an Ṣûfîs zu orthodoxem Glauben und sittlichem Leben, sondern fast wie eine Verteidigung des Ṣûfîtums gegenüber der Orthodoxie. Hier hören wir von einem vergeistigten Ideal des Ṣûfîtums und so gut wie nichts von Institutionen und festen Ordnungen. Dann aber führt uns die *waṣîja* mit einem Schlag in die Praxis des Ṣûfîtums. Wir sehen, daß Institutionen bestanden, und sind überrascht, wie fest sie uns schon entgegentreten. Man könnte wirklich denken, daß die beiden Teile ursprünglich an ganz verschiedene Leserkreise gerichtet waren. Andererseits freilich ist uns auch die *waṣîja* oft viel zu unbestimmt. Bleibt auch hier noch ein Mysterium im Hintergrund? Vielleicht ist eher, was sie uns nicht sagt, nicht absichtlich verschwiegen, sondern als bekannt vorausgesetzt.

Wir schließen die Untersuchung von al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums mit diesen Fragen; Fragen, die aus ihm selbst kaum zu beantworten sein dürften. Sie müssen von anderer Seite her ihre Lösung finden. Aber vielleicht ist es doch auch für weitere Untersuchungen von Wert, die Probleme als solche vor Augen zu haben.

Übersetzung der *waṣîja.*

Vorbemerkung.

Für die Übersetzung der *waṣîja* ist der Text des Druckes von 1318 genau mit dem der Berliner Handschriften Spr. 744, Spr. 745, Spr. 746, P. 531,[1]) des Wiener cod. Arab. 1890, sowie der Münchner Handschrift des Kommentars al-'Anṣârîs (Nr. 136) verglichen worden. Weitaus die beste Handschrift ist die von Ahlwardt auf etwa 700 = 1300 datierte Spr. 744, die vollständig und im ganzen zweifellos richtig vokalisiert ist. Ferner ist die jetzt selten gewordene Bûlâḳer Ausgabe des Kommentars von al-'Anṣârî nebst Glosse des im 19. Jahrhundert schreibenden al-ʿArûsî vom Jahr 1290 mitbenützt, die schon von Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (vgl. S. 57, Anm. 48*), wie z. B. noch von Massignon, Kitâb al Ṭawâsîn par al Ḥallâj, zitiert wird. Die Vergleichung hat ergeben, daß die handschriftliche Überlieferung des Textes eine recht feste ist. Wirkliche Varianten sind selten und dann meist aus einer alten Verlesung verständlich, wenn sie nicht überhaupt nur die Punk-

---

[1]) Spr. 747, Wetzstein II, 1649 u. 1650 sind unvollständig und reichen nicht soweit.

tierung betreffen. Immerhin lassen sich zwei Haupt-Textformen unterscheiden, deren wichtigste Repräsentanten einerseits Spr. 744, andererseits die Münchner 'Anṣârî-Handschrift und die Drucke sind. Der Kommentar hat offenbar stark dazu beigetragen, den Text zu fixieren; ja, wir dürfen wohl von einer versio vulgata reden, die dadurch entstanden ist. Obwohl mir der Typus von Spr. 744 entschieden ursprünglicher zu sein scheint, ist aus diesem Gesichtspunkt der 'Anṣârî-Text der Übersetzung zugrundegelegt und sind die Abweichungen des anderen Textes in die Anmerkungen verwiesen. Es kann sich in den Noten zu einer Übersetzung nicht um Herstellung einer kritischen Ausgabe handeln. Darum sind nicht bloß reine Schreibfehler, sondern auch inhaltlich belanglose Varianten nicht mitgeteilt. Dagegen glaube ich alle Abweichungen, die sachlich irgendwie von Wert sein können, verzeichnet zu haben.

Anweisung für die Novizen.

Der Meister [al-Ḳuschairî] sagt: Nachdem wir nun Denkwürdigkeiten aus der Lebensgeschichte der Ṣûfîs *(al-ḳaum)* konstatiert und Abschnitte von [der Lehre von] den Stationen *maḳâmât* dazu hinzugefügt haben, wollen wir dieses Sendschreiben beschließen mit einer Anweisung für die Novizen, in der Hoffnung zu Gott, daß er ihnen gut gelingen lasse, darnach zu handeln, und daß er uns nicht versage, ihr zu entsprechen[1]), und sie nicht zu einem Argument gegen uns mache.

---

[1]) *al-ḳijâm bihâ* „auf ihr zu bestehen" ist einer der vielen Ausdrücke, die wegen ihrer Unbestimmtheit schwer ganz adäquat

Der erste Schritt für den Novizen auf diesem Pfad soll sein, daß er aufrichtig[1]) sei, auf daß sein Bau auf einem sichern Fundament gegründet sei. Haben doch die Schaiche gesagt: nur darum ist ihnen versagt ans Ziel zu kommen[2]), weil sie die Fundamente verdorben haben. So hörte ich den Meister 'Abû 'Alî [ad-Daḳḳâḳ] sagen: man muß also beginnen[3]) mit der Sicherstellung eines festen Glaubensverhältnisses[4]) zwischen dem Menschen und Gott, das rein ist von falschem Wahn und Zweifel, frei von Irrtum und Häresieen, das aus Beweisen und Gründen hervorgeht.

Es steht dem Novizen schlecht an, daß er sich an eine Richtung *(madhhab)* von denen, die nicht zu diesem „Pfad" gehören, anschließt. Denn wenn der Ṣûfi sich einer

---

wiederzugeben sind; al-ʿArûsi erklärt es: *at-tachalluḳ bimaʿânîhâ wahaḳâʾiḳihâ*. Der Zusammenhang ist deutlich: erst spricht er die Hoffnung aus, daß die Novizen dadurch den rechten Weg finden mögen, dann daß er selbst den aufgestellten Forderungen entspreche. Wenn eine dieser Hoffnungen sich nicht erfüllen würde, so wäre die *risâla* oder speziell die *waṣija* beim letzten Gericht ein Argument gegen, nicht für ihn.

[1]) *ʿala 'ṣ-ṣidḳ*, s. o. S. 13 f.

[2]) *al-wuṣûl*, von al-ʿArûsi erklärt *'ila daradschât al-kamâl* „zu den Stufen der Vollkommenheit", bezeichnet das Ende des Noviziats (vgl. 159,9: *al-waṣla*); wenn der Ausdruck ergänzt wird *'ila 'r-rabb* (216,5), so versteht man, wie der Begriff in den der Vereinigung mit Gott übergeht (vgl. *wiṣâl* 213,13).

[3]) statt *fatadschibu* haben die Hss. Spr. 744. 745. 746 *futiḥat* „der Beginn wird eingeleitet".

[4]) *iʿtiḳâd*; der theoretische Glaube ist, wie das *baina* zeigt, als eine Art Vertrag vorgestellt.

Richtung von den verschiedenen [Schulmeinungen] abgesehen von dem Pfad der Ṣûfîs anschließt, so ist das nur das Resultat ihrer [so!] Unwissenheit um die Richtungen der Leute dieses Pfades. Sind doch ihre Beweise in ihren Problemen deutlicher als die Beweise jedes beliebigen [sonst] und die Grundsätze ihrer Richtungen stärker als die jeder [anderen] Richtung. Die Menschen[1]) sind entweder Leute der Überlieferung und des Vorgangs oder Leute des Verstandes und der Meditation. Über all diese erheben sich die Schaiche dieser Schule: was den Leuten verborgen ist, ist ihnen offenbar, und die Kenntnisse, die die gewöhnlichen Menschen erstreben, die haben sie von Gott. Ja, sie sind die[2]) Leute der Vereinigung *(al-wiṣâl)* und die andern Menschen die Leute der Argumentierung. Sie sind, wie der Dichter gesagt hat:

Dein Antlitz hat die Nacht mir licht gemacht,
Indes die Finsternis die Welt umringt,
Die Menschen sind im Dunkel tiefer Nacht,
Wenn uns des Tages heller Glanz durchdringt.

Es gab keine Zeit seit Bestehen des Islam, ohne daß ein mit den Wissenschaften des *tauḥîd*[3]) und der Vorstandschaft der Ṣûfîs *(al-ḳaum)* begabter Meister dieser Schule gewesen wäre, ohne daß die Gelehrten,

---

[1]) *an-nâs* bezeichnet schlechtweg die Nicht-Ṣûfîs, wie *al-ḳaum* an andern Stellen direkt die Ṣûfîs heißt.

[2]) Das *min* fehlt in den Handschriften.

[3]) s. o. S. 48 ff.

die die Koryphäen der betreffenden Zeit waren, sich diesem Meister gefügt hätten und ihm ergeben gewesen wären und Segen bei ihm gesucht hätten; und wenn ihnen nicht Ansehen und besondere Stellung zugekommen wäre, wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so [hätten sich] umgekehrt [die Ṣûfîs den Gelehrten gefügt].

Der berühmte 'Aḥmad b. Ḥambal war einmal bei asch-Schâfiʿî, als Schaibân ar-Râʿî kam. Da sagte 'Aḥmad: ich will, o 'Abû ʿAbdallâh, den da auf die Mangelhaftigkeit seiner Wissenschaft aufmerksam machen, damit er sich darnach umtut, sich ein gewisses Wissen anzueignen. Asch-Schâfiʿî erwiderte: tu das nicht. Doch er war nicht zufrieden, vielmehr sagte er zu Schaibân: was ist deine Ansicht inbetreff eines Mannes, der eine von den fünf *ṣalât* in 24 Stunden vergißt und nicht weiß, welche er vergessen hat? Was muß er tun, Schaibân? Da antwortete dieser: o 'Aḥmad, das ist ein Herz, das Gottes vergessen hat. So muß es erzogen werden[1]), bis es seines Herrn hernach nicht mehr vergißt. Da wurde 'Aḥmad ohnmächtig. Als er dann wieder zu sich kam, sagte asch-Schâfiʿî zu ihm: hab' ich dir nicht gesagt: laß den in Ruhe? Schaibân ar-Râʿî war aber ein Ungelehrter von ihnen; wenn der ungelehrte Mann von ihnen so ist, was hat man dann erst von ihren Koryphäen zu denken?

Es wird wohl gelegentlich erzählt, daß einer von

---

[1]) Spr. 745 fügt ein *bi'iʿâdat al-chams* „durch die Wiederholung der fünf“!!

den großen Rechtsgelehrten seinen Zirkel neben dem asch-Schiblîs in der Manṣûr-Moschee[1]) hatte; dessen Name war 'Abû 'Imrân. Ihr Zirkel wurde wegen des Vortrags des asch-Schiblî beeinträchtigt. Da fragten die Anhänger des 'Abû 'Imrân eines Tages asch-Schiblî nach einer Frage inbetreff der Menstruation und wollten ihn in Verlegenheit bringen. Wie er nun die Ansichten der Menschen über diese Frage nebst den Einwänden dagegen vortrug, da erhob sich 'Abû 'Imrân, küßte asch-Schiblî das Haupt und sagte: o 'Abû Bekr, ich habe [von dir] über diese Frage zehn Ansichten gelernt, die ich noch nicht gehört hatte, und ich wußte von all denen, die du erwähnt hast, drei Meinungen.

Der Rechtsgelehrte 'Abu 'l-'Abbâs b. Suraidsch[2]), erzählt man, ging [einmal] vorbei an der Sitzung al-Dschunaids. Da hörte er seinen Vortrag *(kalâm)*. Man
214 fragte ihn: was sagst du dazu[3])? Da antwortete er: ich weiß nicht, was er lehrt, aber ich sehe, daß dieser Vortrag eine Kraft hat, die nicht die eines Schwätzers ist.

Man sagte zu 'Abdallâh b. Sa'îd b. Kullâb[4]): du disputierst wider den *kalâm* eines jeden; hier ist ein Mann

---

[1]) s. Streck, Die alte Landschaft Babylonien, S. 63.

[2]) der Richter al-Ḥallâdschs, der sich weigerte ihn zum Tod zu verurteilen, vgl. ZDMG. 52, S. 471.

[3]) *al-kalâm* fehlt in allen Handschriften.

[4]) ist wohl der von Schahristânî (übers. von Haarbrücker, I, 29; vgl. I, 97 u. II, 389) als orthodoxer *mutakallim* genannte 'Abdallâh b. Sa'îd „al-Kilâbi“; vgl. Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, S. 51, 55, 59.

namens al-Dschunaid; sieh zu, ob du ihm opponieren kannst oder nicht. Da kam er in seinen Zirkel und fragte al-Dschunaid nach dem *tauḥîd.* Da gab ihm [al-Dschunaid] eine Antwort, daß ʿAbdallâh starr war und sagte: wiederhol mir, was du gesagt hast! [Al-Dschunaid] wiederholte es, doch nicht mit dem ersten Ausdruck. Da sagte ʿAbdallâh: das ist wieder etwas anderes, das ich nicht behalten habe; sag es mir noch einmal! Da wiederholte er es wieder mit anderem Ausdruck. Nun sagte ʿAbdallâh: es ist mir nicht möglich, zu behalten, was du sagst; diktier es uns! Da entgegnete al-Dschunaid: wenn ich darnach handle[1]), so diktiere ich es. Da stand ʿAbdallâh auf, erkannte seine Überlegenheit an und bekannte seine hohe Bedeutung[2]).

Wenn nun also die Grundlagen dieser Schule die sichersten Grundlagen und ihre Schaiche die größten Männer und ihre Gelehrten die größten Gelehrten sind,

---

[1]) al-'Anṣârî: *'ai salaktuhu wamaschaitu fîhi.* So, d. h. in der 1. Person, ist es wenigstens in der Münchner HS. vokalisiert. Wenn al-ʿArûsî zur Erklärung beifügt, daß der *kalâm* nur dem nütze, der sich darnach umwandle, so würde man eher an die 2. Person denken. Eine andere Lesart ist *'in kuntu 'udschrîhi* (so Spr. 744, Spr. 746, Wien 1890). Der Sinn bleibt derselbe: wenn ich meinen Vortrag im Leben betätige, ist es soviel oder mehr wert als Diktieren.

[2]) Denn, wie der Kommentar sagt, das, was ʿAbdallâh lehrte war das *ʿilm at-tauḥîd,* was er aber nicht verstand und was al-Dschunaid vortrug, war der Zustand *ḥâl* des *tauḥîd* (vgl. auch o. S. 55). — Wenn al-Dschunaid freilich die o. S. 51 mitgeteilte Definition von *tauḥîd* vortrug, werden wir es dem ʿAbdallâh nachfühlen können, daß er starr war.

so hat der Novize, der Glauben an sie hat, wenn er zu denen gehört, die [selbsttätig] auf ihre Ziele zu wandern und stufenweise fortschreiten, mit ihnen Anteil an den ihnen eigenen Enthüllungen der verborgenen Dinge, so daß er nicht bei Leuten außerhalb dieser Schule zu schmarotzen braucht; und wenn er den Pfad der Nachfolge wählt, nicht unabhängig ist in seinem Zustand und innerhalb des Bereiches der Anlehnung *(taḳlîd)* aufsteigen will, bis er zu der Bewahrheitung[1]) gelangt, so möge er sich an seine Vorgänger anlehnen und den Pfad dieser [Ṣûfî-]Generation gehen; denn sie sind geeigneter dazu als andere. Habe ich doch von dem Schaich 'Abû ʿAbd ar-Raḥmân as-Sulamî gehört nach 'Abû Bekr ar-Râzî nach asch-Schiblî: dein Wähnen ist nicht Wissen; das Wissen der Gelehrten — darin liegt Verdacht! Ferner habe ich gehört von Muḥammed b. ('Abî) ʿAlî b. Muḥammed al-Mucharrimî nach Muḥammed b. ʿAbdallâh al-Farġânî nach al-Dschunaid: wenn ich wüßte, daß Gott unter dem Himmelszelt ein Wissen hätte, höher als dieses Wissen, über das wir mit unseren Gefährten und Brüdern disputieren, so würde ich dahin eilen und es zu erreichen streben.

Wenn nun der Novize sein Vertragsverhältnis[2]) zwischen sich und Gott festgestellt hat, so muß er sich, sei es durch (eigenes) Ergründen[3]), sei es durch Be-

[1]) *taḥḳîḳ*.

[2]) ʿ*aḳd* entspricht hier dem, was oben *iʿtiḳâd* genannt ist (s. S. 177, Anm. 4).

[3]) Hier hat *taḥḳîḳ* eine andere Nuance als oben, denn hier steht es begrifflich in Gegensatz zu *taḳlîd*, während dort auch *taḳlîd* zu *taḥḳîḳ* führt.

fragen der Autoritäten, so viel von der Gesetzeswissenschaft aneignen, daß er damit seine Pflicht erfüllen kann. Wenn die Entscheidungen der Rechtsgelehrten darüber auseinandergehen, so halte er sich an die einschränkendere Meinung und suche es zu vermeiden, sich in Gegensatz [gegen andere Gelehrte] zu setzen. Denn die gesetzlichen Erleichterungen[1]) sind für die, die zu schwach befunden werden und durch Bedürfnisse und Beschäftigungen in Beschlag genommen sind, während diese unsere Schule keine Beschäftigung hat außer dem Bestehen auf dem, was Gott zukommt. Darum heißt es: wenn sich der Faḳîr von der Stufe der Wahrheit zu einer gesetzlichen Erleichterung erniedrigt, so hat er schon seinen Vertrag mit Gott geschändet und seine Verpflichtung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen sich und Gott gebrochen.

Dann muß der Novize Anleitung durch einen Schaich suchen; denn wenn er keinen Meister hat, geht es nie gut mit ihm. Der berühmte 'Abû Jazîd [al-Bisṭâmî] hat [darüber] gesagt: wer keinen Meister hat, dessen Vorbeter *('Imâm)* ist der Satan. Und den Meister 'Abû ʿAlî ad-Daḳḳâḳ habe ich sagen hören: wenn der Baum wild wächst, ohne daß ihn einer pflanzt, so trägt er wohl Blätter, aber keine Früchte; so auch der Novize: wenn er keinen Meister hat, von dem er seinen „Pfad“ von Person zu Person übernimmt, so ist er ein Knecht seiner Lust, der nichts zuwegebringt.

---

[1]) *ruchṣa,* Gegensatz *ʿazîma,* vgl. Goldziher, Ẓâhiriten, S. 68.

Wenn dann [der Novize] den Weg einschlagen will, so muß er sich nach all dem zu Gott bekehren[1]) von jedem Fehltritt, so daß er jeden Fehltritt, geheim und offen, klein und groß, läßt und sich angelegen sein läßt, zuerst die Gegner zufriedenzustellen, denn wer seine Gegner nicht zufriedenstellt, dem wird von diesem Pfade nichts eröffnet. Dies ist ihr Gang.

Hernach arbeite er dann an der Entfernung der Fesseln und Abhaltungen, denn dieser Pfad gründet sich darauf, daß das Herz frei ist. Pflegte doch asch-Schiblî zu al-Ḥuṣrî zu sagen, als er noch im Anfang stand: wenn dir vom Freitag bis zum nächsten Freitag, an dem du zu mir kommst, etwas anderes als Gott in den Sinn gekommen ist, so ist es dir verboten, dich vor mir einzufinden.

Wenn der Novize von den Fesseln frei werden will, so ist das erste, daß er vom Besitz frei wird. Denn der ist es, durch den er sich von Gott ablenken läßt. Gibt es doch keinen Novizen, der dieses Unternehmen, noch durch eine weltliche Fessel gefesselt, antrat, den nicht bald wieder jene Fessel zu dem gezogen hätte, was er aufgegeben hatte.

Wenn er frei geworden ist vom Besitz, so muß er frei werden vom Rang. Denn das Achten auf Rang ist ein großes Hemmnis. Wenn es in den Augen des Novizen nicht gleich ist, ob ihn die Menschen freundlich aufnehmen oder ablehnen, so kommt nichts von

---

[1]) s. o. S. 107 ff.

ihm; ja, das Allerschädlichste für ihn ist, daß die Menschen mit Aufmerksamkeit[1]) auf ihn schauen und Segen von ihm suchen, da die [andern] Menschen ja davon keine Kunde haben[2]); wenn er sein Novizentum *('irâda)* noch nicht befestigt hat, wie sollte da zurecht Segen von ihm gewonnen werden können? So ist also das Aufgeben des Ranges für sie nötig, weil der ein tötliches Gift für sie ist.

Wenn er also seinen Besitz und Rang aufgegeben hat, so muß er seinen Vertrag zwischen sich und Gott bekräftigen[3]), daß er seinem Schaich in nichts, wozu er 215
ihn anweist, sich widersetze. Denn die Widersetzlichkeit ist für den Novizen im Beginn seiner Sache ein schwerer Schaden, da der Beginn seines Zustandes ein Hinweis auf sein ganzes Leben ist, und es zur Bedingung für ihn gehört, daß er keine Widerspenstigkeit gegen seinen Meister im Herzen habe. Wenn aber im Innern des Novizen der Gedanke aufkommt, daß er in dieser oder jener Welt Wert oder Geltung habe, oder daß auf dem Erdenrund einer unter ihm stehe[4]), so ist er noch nicht vorgeschritten in dem Novizentum; denn er muß streben seinen Herrn zu erkennen, nicht sich einen

---

[1]) Statt *'ithbât* lesen Spr. 745 und München *'ithâr.*

[2]) ob er dazu geeignet ist, erklärt al-'Arûsî.

[3]) Während bisher der *'aḳd* nur ein theoretisches inneres Band zwischen Gott und Mensch war, scheint der *murid* durch diese *confirmatio* in ein engeres Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Meister zu treten; sie leitet die eigentliche Disziplin ein.

[4]) s. o. S. 24.

Wert anzueignen. Ist doch ein Unterschied zwischen dem, der Gott will,[1]) und dem, der seinen eigenen Rang will, sei es im Endlichen, sei es im Ewigen.

Dann muß er sein Innerstes *(sirr)* wahren, selbst vor seinem Herzbein *(zirr)*, nur nicht vor seinem Schaich; wenn er diesem auch nur einen Hauch seines Atems geheim hielte, so hätte er ihn schon in dem, was seine Gefolgschaft heischt, betrogen. Wenn ihm Widersetzlichkeit aufkommen sollte in dem, wozu sein Schaich ihn anweist, so muß er das sogleich vor ihm bekennen und sich dann dem fügen, was ihm sein Schaich dafür als seine Strafe für sein Vergehen und seine Widersetzlichkeit zuerkennt, sei es eine Reise, die er ihm auferlegt, oder was ihm gut dünkt.

Die Schaiche haben kein Recht die Fehltritte der Novizen zu übersehen; denn das ist ein Abbruch an den Gott zustehenden Rechten. So lange der Novize sich nicht von jeder Fessel löst, darf sein Schaich ihm nichts von den *dhikr*'s eröffnen; vielmehr muß er ihm die Bewährung erbringen.

Wenn dem Novizen dann sein Herz die Festigkeit des Beschlusses bezeugt, dann wird ihm die Bedingung auferlegt, daß er sich bei den mancherlei Arten von Schicksalsbestimmungen, die ihm auf diesem Pfad bevorstehen, bescheiden muß. Dann mag er das Gelübde[2]) auf sich nehmen, daß er sich von diesem Pfade nicht abwende, welche Not und Erniedrigung und Armut und Krank-

[1]) s. o. S. 127 Anm. 1.

[2]) *'ahd*, s. o. S. 117.

heiten und Schmerzen ihm auch bevorstehen, daß er sich in seinem Herzen nicht zur Bequemlichkeit neige und nicht von Erleichterungen Gebrauch mache, wenn ihm die Not zusetze und Zwangslagen eintreten, daß er die Lässigkeit nicht bevorzuge und nicht das Hemde der Trägheit[1]) anziehe. Denn das Stagnieren *(wakfa)* des Novizen ist schlimmer als sein Pausieren *(fatra)*. Der Unterschied zwischen Pausieren und Stagnieren ist, daß das Pausieren ein Zurückkommen von der *'irâda* und Aufgeben derselben ist[2]), während das Stagnieren ein Aufhören mit dem Fortschritt unter Wohlbehagen an den Zuständen der Trägheit ist. Von keinem Novizen, der im Beginn seines Novizentums ins Stagnieren gerät, kommt etwas.

Wenn ihn dann sein Schaich bewährt gefunden hat, so muß er ihm einen von den *dhikr*'s eröffnen, je nachdem es dem Schaich gutdünkt. Er weist ihn also an, jenen Namen mit seiner Zunge zu erwähnen. Dann weist er ihn an, sein Herz mit seiner Zunge in Einklang zu bringen, und[3]) sagt ihm: beharre anhaltend in diesem *dhikr*, wie wenn du stets in deinem Herzen bei deinem Herrn wärest; nichts soll über deine Lippen kommen außer diesem Namen, soweit es dir möglich ist. Dann

---

[1]) vgl. den gewissen Ṣûfîs beigelegten Schimpfnamen *mutakâsila* „Faulenzer", ZDMG. 52, Anm. 5 zu S. 476.

[2]) Dafür gibt es immer noch eine zweite Buße, s. o. S. 109.

[3]) Das *thumma* ist hier nicht an seinem Platz, da die Partikel nicht einen Fortschritt, sondern eine Ausführung zum Vorhergehenden bringt. Es ist also mit den Handschriften und Ausg. 1290 *wa* oder *fa* zu lesen.

weist er ihn an, stets äußerlich im Zustand der Reinheit[1]) zu sein, daß sein Schlaf nur eine Folge der Überwältigung sei, daß er seine Nahrung stufenweise, Stück um Stück, vermindere, bis er die Kraft dazu habe. Nicht aber weist er ihn an, seine Gewohnheit auf einmal zu lassen; heißt es doch im Ḥadîth: siehe der Abgeschnittene[2]), kein Land durchzieht er, keinen Rücken hat er übrig behalten. Dann weist er ihn an, der Klausur und Zurückgezogenheit[3]) den Vorzug zu geben; in diesem Zustand richte er sein Streben unbedingt auf die Bekämpfung der niedrigen Einfälle und der vom innern religiösen Leben[4]) abziehenden Regungen.

Wisse, daß der Novize in diesem Zustand in der Zeit der Klausur im Beginn seines Novizentums selten von Skrupeln hinsichtlich seines Glaubens frei ist, ganz besonders, wenn sein Herz empfänglich[5]) ist. Es gibt nur wenig[6]) Novizen, denen dieser Zustand im Beginn ihres Novizentums nicht begegnet; er gehört vielmehr zu den Prüfungen, die den Novizen bevorstehen. Wenn nun sein Schaich ihm Empfänglichkeit ansieht, so muß er ihn auf die Verstandesbeweise zurückverweisen. Denn durch die Wissenschaft wird der, dem es um Erkenntnis

---

[1]) *ṭahâra,* vgl. Juynboll, Handbuch des islâmischen Gesetzes, S. 71 ff.

[2]) *munbatt,* s. Lane, s. v.

[3]) s. o. S. 120 ff.

[4]) Statt *lil-ḳalb* lesen wir mit Ausg. 1290 und den Handschriften *ʿani ʾl-ḳalb,* was al-ʾAnṣârî erklärt: *ʿan ḥuḍûri ʾl-ḳalb* (*ḳalb* ist für den Ṣûfî das Organ der Offenbarung, s. Vorwort. Jacob.)

[5]) *kijâsa* erklärt al-ʾAnṣârî mit *ṣafâʾ* Reinheit, in Folge deren es diesen Skrupeln zugänglich ist.

[6]) *kull* ist nur ein Druckfehler für *ḳull.*

zu tun ist, unbedingt befreit von den ihm aufsteigenden Skrupeln. Wenn sein Schaich an ihm Kraft und Festigkeit auf dem Pfad erkennt, so weist er ihn zur Ausdauer und zum Beharren im *dhikr* an, bis in seinem Herzen die Erleuchtungen des Willkomms aufsteigen und in seinem Innersten die Sonnen der Ankunft aufleuchten; gar bald wird sich dies einstellen. Doch ist das nur bei vereinzelten Novizen so. Meist besteht ihre Heilung in der Zurückverweisung auf die Spekulation und die Betrachtung der Ḳor'ân-Verse unter der Voraussetzung der Aneignung des Wissens von den Grundprinzipien nach dem Maß des den Novizen treibenden Bedürfnisses.

Wisse, daß die Novizen speziell gewisse Heimsuchungen haben, die zu diesem Kapitel gehören, daß ihnen nämlich, wenn sie Klausur halten in ihren *dhikr*-Plätzen oder in den Musikvortrag[1])-Sitzungen sind oder sonst, verpönte Dinge in der Seele aufsteigen und in Gedanken kommen, von denen sie Gott sicher weit entfernt wissen und an deren Nichtigkeit ihnen kein Zweifel aufkommt; und doch bleibt es so zu ihrer schweren Schädigung bis zu dem Maß, daß es die schwerste Beschimpfung und die häßlichsten Worte und 216
die abscheulichsten Gedanken sind, so daß der Novize sie nicht über seine Lippen bringen und keinem mitteilen kann. Das ist das schlimmste, was ihnen begegnet. Dabei müssen sie nicht auf diese Einfälle

---

[1]) Ich würde auch S. 134ff. *samâʿ* nicht durch „Hören" wiedergeben, die Flötenmusik und der kultische Tanz der Mewlewis wird heute noch so genannt; das diesem Zweck dienende Zimmer heißt *semâʿchâne.* Jacob.

achten und im *dhikr* und der Anrufung Gottes mit der Bitte, es wegzunehmen, anhalten. Diese Einfälle sind keine Einflüsterungen des Satans, sondern nur Eingebungen der Seele, so daß sie, wenn der Mensch ihnen mit Nichtbeachtung begegnet, von ihm wegbleiben.

Zu den Regeln für den Novizen, ja vielmehr zu den Pflichten seines Zustandes gehört es, daß er an dem Ort seiner *'irâda* bleibe und nicht auf die Wanderung gehe, ehe ihn der Pfad annimmt[1]) und ehe er im Herzen zum Herrn gelangt. Denn das Wandern ist für den Novizen zur Unzeit tötliches Gift; und keiner von ihnen kommt zu dem für ihn erhofften Ziel, wenn er zur Unzeit wandert.

Wenn Gott mit einem Novizen Gutes vorhat, so festigt er ihn im Beginn seines Novizentums; wenn er mit einem Novizen Schlechtes vorhat, so wirft er ihn in seinen aufgegebenen Beruf und Zustand zurück; wenn er einen Novizen prüfen will, so läßt er ihn an Orten herumirren, wo er nicht zuhause ist.

Das gilt, wenn der Novize geeignet ist, ans Ziel zu kommen. Wenn er aber ein Bursche[2]) ist, für den der gewiesene Weg der persönliche äußere Dienst an den

---

[1]) Spr. 744 vokalisiert *jaḳbalahu;* al-ʿArûsî erläutert: *'ai ḳabla 'an jatamakkana fîhâ* „d. h. ehe er darin festbegründet ist". Die oben gegebene Übersetzung scheint mir wahrscheinlicher als die neutrale Fassung des Suffixes „ehe . . . es zuläßt"; keinesfalls ist aber *ṭarîḳ* hier „der Orden".

[2]) *schâbb* „junger Mann", „Bursche" erhält etwa die Bedeutung von „dienender Bruder".

Fakîren ist, wobei er in diesem Pfad an Rang unter ihnen steht, so daß er und seinesgleichen sich dabei bescheiden, äußerlich den Spuren nachzufolgen, dann mögen sie in Reisen aufgehen. Der höchste Anteil, den sie an diesem Pfad haben können, besteht in Pilgerfahrten, zu denen sie kommen, Wallfahrten nach Orten, zu denen man reist, Begegnungen mit Schaichen mit äußerlichem Heilsgewinn (?), so daß sie die äußeren Dinge schauen und sich mit der dem entsprechenden Art des Reisens[1]) begnügen. Diese müssen ständig auf der Wanderung sein, damit sie nicht die Ruhe zur Begehung von Verbotenem führe. Denn wenn der Bursche Behagen und Ruhe hat, so ist er der Versuchung ausgesetzt.

Wenn der Novize mitten unter eine Schar von Fakîren und Gefährten gerät in seinem Anfangsstadium, so ist das für ihn sehr schädlich. Wenn einer damit heimgesucht wird, so sei sein Weg, daß er ehrerbietig sei gegen die Schaiche, den Gefährten diene, den Widerspruch gegen sie lasse, darauf bestehe, was einem Fakîr Behagen bringt, und sich bestrebe, daß nicht das Herz eines Schaichs Abneigung gegen ihn empfinde. Er muß im Zusammensein mit den Fakîren stets ihr Anwalt sein gegen sich selbst, nicht sein eigener Anwalt gegen sie; er hat jedem von ihnen bindenden Rechtsanspruch gegen sich, nicht sich selbst solchen

---

[1]) Spr. 744 vokalisiert *sair*; sonst könnte man wegen des Vorhergehenden wohl auch an *sijar* denken.

gegen einen [von ihnen] zuzuerkennen. Der Novize darf sich keinem widersetzen; wenn er weiß, daß das Recht auf seiner Seite ist, so muß er schweigen und Gefügigkeit gegen jeden einzelnen zur Schau tragen. Von keinem Novizen, in dem Streitsucht[1]), Eigensinn und Kampflust stecken, kommt etwas. Wenn der Novize sich in einer Schar von Faḳîren befindet, sei es auf der Wanderung, sei es am festen Wohnsitz, so soll er ihnen nicht zuwider sein in äußeren Dingen, nicht im Essen noch im Fasten, nicht in der Ruhe noch in der Bewegung, vielmehr widersetze er sich ihnen in seinem Innersten und in seinem Herzen, so daß er sein Herz bei Gott bewahrt. Wenn sie ihn z. B. anweisen, zu essen, so esse er einen oder zwei Bissen, gebe aber dem niedern Ich nicht, was es begehrt.

Es gehört nicht zu den Regeln für die Novizen, daß sie äußerlich viele *wird*'s[2]) aufsagen. Denn die Ṣûfîs finden darin, daß sie ihre Einfälle ertragen[3]), ihre Charaktereigenschaften bessern und die religiöse Gleichgiltigkeit *(ġafla)* aus ihren Herzen bannen, nicht darin, daß sie viele Werke der Frömmigkeit tun und[4]) was ihnen unumgänglich ist, den Bestand ihrer Pflichten und „festen" empfehlenswerten Handlungen[5]). Was also die

[1]) Wir lesen mit den Hss. Spr. 744, Spr. 745, P. 531, Wien *maḥk* statt *ḍaḥk* „Lachen", d. h. „Leichtsinn".

[2]) bestimmte beim Gebet gebrauchte Formeln, s. Macdonald in der Enzyklopädie des Islam, I, 999[a].

[3]) Das Wort *'ichlâ'* fehlt in den Hss.

[4]) Die Hss. und Ausg. 1290 haben die Kopula.

[5]) *sunan râtiba,* vgl. Juynboll, Handbuch des islâmischen Gesetzes, S. 90.

Beifügung von freiwilligen *ṣalât*'s betrifft, so ist das Anhalten im *dhikr* mit dem Herzen für sie vollkommener. Die Hauptsache für den Novizen ist das Hinnehmen von jedem Einzelnen in gutem Sinn, das Aufsichnehmen von allem, was ihm begegnet, mit Bescheidung, das Ausharren in Not und Armut, das Unterlassen des Bittens und der Widersetzlichkeit im Großen und Kleinen in dem, was ihm zuteil wird. Wer dabei nicht ausharren kann, der gehe auf den Markt[1]). Denn wer begehrt, was die [andern] Menschen begehren, der muß die Erfüllung seiner Begierde gewinnen, wo sie sie gewinnen, d. h. durch Ermüdung der Rechten und Schweiß der Stirne.

Wenn der Novize festhält an der Beharrlichkeit im *dhikr* und die Klausur bevorzugt, so hat er, wenn er in seiner Klausur, sei es im Schlaf, sei es im wachen Zustand, sei es zwischen Wachen und Schlafen, bisher unerlebte Dinge erlebt, ob er nun Worte an sich ergehen hört oder übersinnliche Realitäten schaut — Dinge, die den Naturzusammenhang durchbrechen —, sich damit keinesfalls zu beschäftigen und sich nicht darauf zu verlassen, noch darf er auf das Eintreten von dergleichen Erscheinungen warten. Denn all das sind Dinge, die von Gott abziehen. Unbedingt muß er in diesen Zuständen das seinem Schaich schildern, auf daß sein Herz davon frei wird. Sein Schaich muß ihm sein Geheimnis wahren, vor andern geheimhalten, wie

---

[1]) d. h. widme sich weltlichem Beruf.

es mit ihm steht, und es ihm als unwichtig darstellen.
217 Denn all das sind nur Erprobungen[1]), und sich darauf verlassen heißt betrogen sein. So hüte der Novize sich denn davor, schaue nicht darauf und richte seine Sorge darüber hinaus. Wisse, daß das Schädlichste bei dem Novizen ist, wenn er sich vertraut fühlt mit den ihn in seinem Innersten treffenden Annäherungen Gottes an ihn und seiner Gunstbezeugung an ihn: „ich habe dich damit ausgezeichnet und dich ausgesondert von deinesgleichen“. Wenn er aber versichert, davon zu lassen, dann wird er gar bald darüber hinausgehoben[2]) durch[3]) die ihm zuteil werdenden Enthüllungen der Wahrheit[4]). Das alles durch schriftliche Fixierung zu erklären, ist eine schwierige Sache.

Zu den Bestimmungen des Novizen gehört es, daß er, wenn er an seinem Wohnort niemand hat, der ihn anleiten könnte, zu einem, der in seiner Zeit bestellt ist für die Unterweisung der Novizen, auswandert und dann bei ihm bleibt und nicht von seiner Schwelle weicht, bis er Erlaubnis erhält.

---

[1]) *ichtibârât:* der Ausdruck war den Abschreibern wohl wenig geläufig, weshalb er in Spr. 745, Spr. 746, P. 531 zu *ichtijârât* „freiwillige Erscheinungen“ geworden ist.

[2]) Spr. 744, P. 531, Wien: *sajuchtaṭafu;* Spr. 745, Spr. 746, München, Ausg. 1290: *jastachṭifu.*

[3]) Spr. 744, München, Ausg. 1290: *bimâ;* Spr. 746, Wien: *limâ* (Spr. 745, P. 531: *mâ*).

[4]) Der Sinn ist: wenn er sich nicht durch die ersten derartigen Erscheinungen in Sicherheit wiegen läßt, sondern nicht weiter darauf achtet, so wird er zur Belohnung bald Offenbarungen höherer Art erhalten.

Wisse, daß die Erkenntnis des Herrn des Hauses (der Kaʿba) notwendig dem Besuch des Hauses voranzugehen hat; gäbe es ja keine Erkenntnis des Herrn des Hauses, so wäre auch kein Besuch des Hauses Pflicht[1]). Die Burschen von den Ṣûfîs, die zur Pilgerfahrt ausziehen ohne Anweisung der Schaiche, so daß ihre Reise[2]) sich nur auf Winke des Verlangens ihres eigenen Ich gründet, tragen [nur] den Stempel dieses Pfades zur Schau[3]). Ihre Reise hat keinen guten Grund, wie man daraus sehen kann, daß, je mehr sie reisen, desto mehr auch die Zersplitterung ihrer Herzen zunimmt; ja, wenn sie auch nur einen Schritt von ihrem eigenen Ich wegkämen, so wäre das ersprießlicher für sie als tausend Reisen.

Bedingung für den Novizen ist es, wenn er einen Schaich besucht, mit Ehrerbietung bei ihm einzutreten und mit Respekt auf ihn zu blicken, so daß er es als große Gnade anrechnet, wenn der Schaich ihn einer Dienstleistung für würdig erachtet.

Der Novize braucht bei den Schaichen nicht an Unfehlbarkeit zu glauben. Vielmehr muß er sie und ihre Zustände in Ruhe lassen, sodaß er gut über sie denkt und bei Gott die ihm gesetzte Schranke in den

---

[1]) Die Übersetzung folgt dem Druck sowie Spr. 745 und München. Die anderen Handschriften haben: „zuerst kommt also die Erkenntnis des Herrn des Hauses, dann der Besuch des Hauses“.

[2]) al-'Anṣârî erklärt das *fahija* des Textes mit *safratuhum*.

[3]) Statt des *mutawassimûna* lesen Spr. 744, Spr. 745; P. 531 und Wien *mutarassimûna*.

an ihn ergehenden Geboten und Belehrungen als für ihn zur Unterscheidung zwischen Lobenswertem und Mangelhaftem ausreichend wahrt.

Für jeden Novizen, in dessen Herz etwas von den Gütern dieser Welt noch Wert und Geltung hat, gilt der Ausdruck *'irâda* nur in uneigentlichem Sinn. Wenn in seinem Herzen ein bestimmter Wunsch geblieben ist hinsichtlich seines aufgegebenen berechenbaren Besitzes[1]), so daß er ihn für eine besondere Art von frommen Werken oder eine bestimmte Person und nicht eine andere verwendet haben möchte, so ist er unaufrichtig in seinem Zustand und in Gefahr schnell wieder zur Welt zurückzukehren; denn das Ziel des Novizen in der Entfernung der Fesseln ist, von ihnen frei zu werden, nicht sich zu Werken der Frömmigkeit zu drängen. Schlimm ist beim Novizen, daß er seinen berechenbaren Besitz an Kapital und Habe aufgibt und dann doch im Bann eines Berufslebens bleibt. In seinen Augen soll es gleich sein, ob das vorhanden ist, ob nicht, so daß er sich um dessentwillen mit keinem Armen *(faḳîr)* streitet[2]), noch darum einen hart behandelt, und sei es auch ein Magier.

Daß die Herzen der Schaiche ihn annehmen, ist dem Novizen die untrüglichste Bürgschaft für seine glückliche Zukunft. Wen das Herz eines Schaichs zurückweist, der spürt unbedingt die Folge davon, wenn auch erst

---

[1]) *ma'lûm* s. o. S. 29.

[2]) Die Handschriften Spr. 744, Spr. 746, P. 531 haben *junâḳira.*

später. Wer sich selbst überlassen ist, weil er es an Respekt vor den Schaichen fehlen ließ, an dem ist damit schon der Stempel des Unheils sichtbar geworden; und das trügt nicht.

Zu den schwersten Gebrechen auf diesem Pfad gehört das Zusammensein mit jungen Leuten. Wen Gott mit etwas davon heimsucht, der ist nach Übereinstimmung der Schaiche ein Mensch, den Gott verschmäht und sich selbst überlassen, ja von sich (Gott) selbst abgezogen hat, wenn er ihn auch tausendmal tausend Wunder würdig erachtet hätte, ja gegeben selbst, daß er den Grad der Glaubenszeugen erreicht hätte, entsprechend der in der Tradition enthaltenen Andeutung darauf: „Hat er nicht jenes Herz schon abgezogen durch ein Geschöpf?" Schwerer noch als das ist es, es leicht zu nehmen im Herzen, so daß man es gar als eine Kleinigkeit ansieht. Steht doch im Ḳor'ân [24,14]: „und ihr haltet es für etwas Geringes, während es doch bei Gott wichtig ist." Der berühmte al-Wâsiṭî sagt: „wenn Gott die Verschmähung eines Menschen will, so wirft er ihn zu diesen Gestänken und Äsern". Ich habe gehört von 'Abû ʿAbdallâh aṣ-Ṣûfî nach Muḥammed b. 'Aḥmad an-Naddschâr nach 'Abû ʿAbdallâh al-Ḥuṣrî nach Fatḥ al-Mauṣilî: „ich schloß mich an 30 Schaiche an, die alle zu den *badal*'s [1]) zählen, und sie haben mir, als ich mich von ihnen trennte, die Vermahnung gegeben:

[1]) *badal* oder *badîl*, Plural *'abdâl*, s. Lane, Sitten und Gebräuche, übers. von Zenker, II, 42; Flügel in ZDMG. XX, 38 ff.

hüte dich vor dem Umgang und Verkehr mit den jungen Leuten!“ Wer sich in dieser Hinsicht erhaben fühlt über den Zustand der Zügellosigkeit und darauf hinweist, daß dies zu den Prüfungen der Geister gehöre und nicht schade, und was man [weiter] vorbringt an Faseleien derer, die behaupten, es handle sich um Zeugnis [für den Schöpfer][1], und an durch gewisse Schaiche überlieferten Geschichten, wo sie doch besser den Schleier über ihre Fehler und Gebrechen fallen ließen, — [wenn einer das tut,] — so ist das der Abgötterei gleich und
218 dem Unglauben verwandt. So hüte sich denn der Novize vor dem Zusammensitzen und dem Verkehr mit den jungen Leuten. Denn schon ein wenig davon öffnet das Tor des Sichselbstüberlassenseins und leitet den Zustand des Imstichgelassenseins ein. Wir aber nehmen unsere Zuflucht zu Gott vor schlimmem Geschick.

Zu den Gebrechen des Novizen gehören die sich in seine Seele einschleichenden Regungen von verborgenem Neid auf die Brüder und Verletztsein durch das, womit Gott seinesgleichen von diesem Pfad ausgezeichnet hat, während er es ihm versagte. Er möge wissen, daß die Dinge Schicksalslose sind. Von diesen Regungen wird der Mensch nur dadurch frei, daß er sich an der Existenz und Ewigkeit Gottes genügen läßt

---

[1]) Die Worte des Textes *al-ḳâ'ilina bisch-schâhidi* sind an sich kaum verständlich; al-'Anṣârî erklärt: „für den Schöpfer durch das Schauen seiner schönen Schöpfung“ *liṣ-ṣâni'i bimuschâhadatihi liṣan'atihi 'l-dschamîlati.*

gegenüber der Forderung seiner Großmut und Güte[1]). Jedem also, von dem du siehst, Novize, daß Gott ihn an Rang vorangestellt hat, dem trag die *ġâschija*[2])! So blieb es stets der Brauch der klugen Strebenden.

Wisse, daß es dem Novizen, wenn es sich trifft, daß er in eine Gemeinschaft hineingestellt wird, obliegt, alle in allem zu bevorzugen, sodaß er den Hungernden und Dürstenden über sich stellt, sich als Schüler gibt gegenüber jedem, an dem die Gabe des Schaichseins hervorgetreten ist, sei er auch gelehrter als der. Dazu kommt er nur durch den Verzicht auf eigene Kraft und Macht. Daß er dazu gelangt, geschieht durch Gottes Kraft und Gnade.

Was die Regeln des Novizen hinsichtlich des Musikhörens *(samâʿ)* betrifft, so steht ihm die Bewegung beim Hören aus freiem Willen schlechterdings nicht zu. Wenn ihn aber ein Antrieb zur Bewegung trifft und er nicht mehr Kraft hat, so ist er nach dem Maß der Überwältigung entschuldbar. Wenn dann die Überwältigung aufhört, so muß er stillsitzen und Ruhe halten; denn in der Bewegung anzuhalten, um die Ekstase herbeizuführen[3]) ohne Überwältigung und Zwang, ist nicht

---

[1]) Ein interessanter Versuch den rein abstrakten Gottesbegriff im Dienste der Ethik zu verwerten.

[2]) s. C. H. Becker, Le „Ghâshiya" comme emblême de la royauté, in Centenario . . . Amari (Palermo 1910), II, 148 ff., wo als ältester Beleg ein Ereignis des Jahres 458 genannt ist.

[3]) Die Lesart *mustadschliban* ist der *mustaḥlijan* „genußreich findend" (so Spr. 746; Ausg. 1290) vorzuziehen.

in Ordnung. Wenn er sich daran gewöhnt, so bleibt er zurück, sofern ihm nichts von den Wahrheiten geoffenbart wird. Der Gipfel der ihm in diesem Fall erreichbaren Zustände ist Besserung seines Herzens. Kurz gesagt, die Bewegung tut jedem, der sich ihr hingibt, Eintrag und Abbruch an seinem Zustand, sei er ein Novize oder ein Schaich, es sei denn, daß sie einem Wink des Augenblicks oder einer Überwältigung zufolge geschieht, die [so stark ist, daß sie] die Unterscheidungskraft beeinträchtigt. Wenn es sich also um einen Novizen handelt, den der Schaich anweist sich zu bewegen, so daß er sich nach seiner Anweisung der Bewegung hingibt, dann ist nichts Schlimmes dabei, wenn der Schaich zu denen gehört, die über seinesgleichen zu sagen haben. Wenn ihn die Faḳîre anweisen zur Unterstützung mitzumachen in der Bewegung, so mache er mit ihnen mit im Aufstehen und der Ausführung[1]) dessen, was unumgänglich nötig ist, um[2]) ihre Herzen[3]) zu bewahren, daß sie nicht Abneigung [gegen ihn] empfinden; wenn er dann aufrichtig ist in seinem Zustand, so wird es die Herzen der Faḳîre davon abhalten, [ihn] aufzufordern, wenn er mit ihnen mitmacht. Was das Hinwerfen der *chirḳa* betrifft, so darf der Novize schlechterdings nichts wieder an sich nehmen, was er aufgegeben

---

[1]) Statt *'adâ'* lesen Spr. 744, Spr. 746, P. 531, Wien, München: *'adnà* „dem Mindestmaß".

[2]) Wörtlich „von dem, was . . . bewahrt".

[3]) Lies mit Spr. 744, Spr. 746, P. 531, Wien: *ḳulûbahum.*

hat [1]), wahrhaftig, außer wenn ihn ein Schaich anweist, es wieder an sich zu nehmen. Dann nehme er es mit der Absicht im Herzen [2]), es sich nur leihweise wieder anzueignen; dann gebe er es nachher wieder auf auf eine Weise, daß sich das Herz jenes Schaichs nicht abgestoßen fühlt. Wenn er unter Ṣûfîs gerät, deren Gewohnheit es ist, die *chirḳa*'s hinzuwerfen, und er weiß, daß sie sie wieder an sich nehmen, wenn dann kein Schaich unter ihnen ist, dem Ehrerbietung und Respekt zu zollen sind, während es doch der „Pfad" dieses Novizen ist, die *chirḳa* nicht wieder an sich zu nehmen, so ist das Richtigste, daß er mit ihnen mitmacht im Hinwerfen, es dann aber dem *ḳawwâl* [3]) überläßt, wenn sie die *chirḳa*'s wieder an sich nehmen. Falls er nicht hinwerfen würde, so ist das erlaubt, wenn er weiß, daß es die Gewohnheit der Ṣûfîs ist, wieder an sich zu nehmen, was sie hingeworfen haben. Denn das Schlimme ist nur ihr Brauch, die *chirḳa*'s wieder an sich zu nehmen, nicht sein Gegensatz [4]) gegen sie. Das entspricht dem geltenden Gesichtspunkt, daß das Beste ist, zur Übereinstimmung hinzuwerfen, dann aber es nicht wieder an sich zu nehmen. Es steht dem Novizen schlechterdings nicht zu, den *ḳawwâl* auf-

---

[1]) Wörtlich „nicht zu etwas zurückkehren, wovon er herausgegangen ist"; hier im Sinn von „nichts wieder anziehen, was er ausgezogen hat".

[2]) Also mit einer reservatio mentalis.

[3]) s. o. S. 136.

[4]) Das *fi* vor *muchâlafatuhu* ist mit den Handschriften zu streichen.

zufordern; denn die Aufrichtigkeit seines Zustandes treibt den *ḳawwâl* [schon von selbst] zur Wiederholung an und die andern dazu, ihn aufzufordern. Wer von einem Novizen Segen zu gewinnen sucht, der hat damit schon unbillig an ihm gehandelt, weil es für ihn wegen seiner geringen Kraft schädlich ist. Dementsprechend muß der Novize die Großziehung seines Ansehens in den Augen derer vermeiden, die von ihm Segen zu gewinnen[1]) und ihm anzuhängen behaupten.

Wenn ein Novize mit Rang oder berechenbarem Besitz[2]) oder Gefolgschaft eines jungen Mannes oder Neigung zu einer Frau oder Vertrauen auf berechenbares Einkommen heimgesucht wird und es ist kein Schaich zur Stelle, der ihn auf eine Manier[3]), davon loszukommen, hinweisen könnte, in diesem Fall steht es ihm frei, zu wandern und von jenem Ort wegzugehen, weil dieser Zustand seine Seele in Unordnung bringen könnte[4]). Nichts ist für die Herzen der Novizen schädlicher, als daß sie Ansehen erlangen, ehe ihre Fleischlichkeit sich legt. Zu den Regeln des Novizen gehört, daß sein Wissen um diesen Pfad der von ihm [tatsächlich] er-

---

[1]) Die Handschriften außer München richtig *bitabarrukihi* statt des sinnlosen *bitarkihi*.

[2]) *maʿlûm*.

[3]) *ḥâlihi* unseres Textes ist offenbar nur Druckfehler für das sonst überall stehende *ḥîlatin*.

[4]) d. h. „damit er nicht in Unordnung bringe“, wie al-’Anṣârî auch erklärt *li’allâ juschawwischa!*

reichten Stufe[1]) nicht vorauseile. Denn wenn er die
Lebensführungen dieser Schule kennen lernt und es auf
sich nimmt, sich Kenntnis von ihren Problemen und
Zuständen anzueignen, ehe er sie durch Erfahrung[1])
und Handlungsweise selbst erlebt[2]), so ist er fern davon,
diese Tatsachen zu erreichen. Mit Bezug darauf sagen
die Schaiche: wenn der Erkennende auf Grund der
Erkenntnisse spricht, so zeigt ihm sein Nichtwissen! 219
Denn reden darf man nur auf Grund von Erfahrungen[3]),
nicht von Erkenntnissen[4]). Bei wem das Wissen die
Erfahrung[5]) übertrifft, der ist ein Mann des Wissens,
nicht ein Mann des Weges.

Zu den Regeln der Novizen gehört, daß sie sich nicht zu leitender Stellung anbieten, und daß er (der Novize) ihnen (den Menschen) gegenüberstehe als Schüler und Jünger (*murîd* Novize, nicht als Schaich und

---

[1]) *munâzala* bezeichnet einen status, den der Mensch nicht durch eigenes Handeln erreicht (Resultat von *'aḥwâl*), so kann es *muʿâmala* gegenüberstehen. Näheres s. o. S. 86, Anm. 2. Es dürfte sich kaum adäquat durch ein Wort wiedergeben lassen und ist daher frei übersetzt.

[2]) *taḥaḳḳaḳa bi* wird von al-'Anṣârî hier wie oft durch *ittaṣafa bi* erläutert; es bezeichnet eine durch eigenes Erleben unmittelbar erworbene Gewißheit von etwas.

[3]) *manâzil*, Plural von *manzila*, vgl. o. Anm. 1 zu *munâzala*.

[4]) Al-'Anṣârî erklärt: *al-'ichbâru 'innamâ huwa ʿan . . .*

[5]) *munâzala*, s. o.

murâd)[1]. Denn wenn der *murîd* zum *murâd* wird[2], ehe seine Fleischlichkeit sich legt und sein Gebrechen schwindet, so ist ihm die Wahrheit verschleiert, so daß seine Anweisung und Belehrung niemand nützt.

Wenn der Novize den Faḳîren dient, so sind ihre Einfälle ihre Boten an ihn, so daß er sich den ihm von seinem Innern auferlegten Forderungen ausschließlicher Hingabe im Dienst und äußerster Aufwendung von Können und Vermögen nicht widersetzen darf[3].

Es ist Sache des Novizen, wenn sein Pfad der Dienst der Faḳîre ist, auszuharren unter harter Behandlung der Ṣûfîs gegen ihn. Wenn er glaubt, daß er seinen Geist in ihrem Dienst aufbraucht, und sie dann keine Spur an ihm zu loben finden, so entschuldige er sich wegen seiner Unzulänglichkeit und bekenne gegen

---

[1]) Die Übersetzung folgt dem Druck und gibt gleichzeitig die Erklärung al-'Anṣârîs wieder. Es ist nicht zu verkennen, daß sich der Satz so nur sehr hart an das Vorhergehende anschließt. Spr. 744, P. 531 und Wien lesen: *wa'$^{a}_{i}$n jakûna lahum tilmîdhun 'au murîdun,* wobei entgegen der Vokalisation von Spr. 744 kaum anders als *wa'in* gelesen werden kann: „auch wenn sie einen Schüler oder Jünger haben“, was sich glatter in den Zusammenhang einfügt. Spr. 745 sucht durch Einfügung eines *lâ* zu helfen „und daß sie keinen . . . . haben“. Sicher verwirrt ist Spr. 746: „und daß er ihm nicht Schüler noch Jünger sei“.

[2]) Das Subjekt des Wollens zum Objekt; d. h. wenn der, der Gott will, von den Menschen gewollt wird.

[3]) Denn was ihm sein Inneres auferlegt, sind eben die *chawâṭir* der Brüder.

sich selbst, gefehlt zu haben, um ihre Herzen gut zu stimmen, wenn er auch weiß, daß sein Hof frei ist[1]). (Wenn sie ihn noch weiter hart behandeln, so muß er ihnen noch mehr dienen und Pietät erweisen.)[2]) So habe ich den 'Imâm 'Abû Bekr b. Fûrak sagen hören: „im Sprichwort heißt es: wenn du nicht unter dem Hammer ausharrst, wozu bist du dann Ambos?“ In diesem Sinn hat man gedichtet:

„Oft kam ich, um Vergebung zu erlangen
Für eine Schuld, noch eh' ich sie begangen.“

Das Ṣûfîtum und sein Wesen[3]) sind darauf gegründet, daß man die guten Regeln des Gesetzes[4]) einhält, die Hand davor bewahrt, sich nach Verbotenem und Zweifelhaftem auszustrecken[5]), die Sinne vor dem Untersagten hütet, die Atemzüge mit Gott zählt, um nicht in Nachlässigkeit zu verfallen[6]), auch nicht etwa ein Korianderkorn, an dem Zweifel haftet, in der Zeit der Not für erlaubt hält, wie viel weniger, wenn man die Wahl hat und leichte Zeit ist. Es ist Sache des Novizen, im Eifer in der Bekämpfung der Begierden anzuhalten. Denn wer seiner Begierde nachgibt, dem

---

[1]) d. h. daß er vor seiner Tür gekehrt hat, vgl. Lane, Lexicon, s. v. *'adhira.*

[2]) Der eingeklammerte Satz fehlt in allen Handschriften.

[3]) *milâk;* al-'Anṣârî: *mâ jaḳûmu bihi.*

[4]) Die *'âdâb* im Unterschied von den *farâ'iḍ* entsprechen etwa den consilia der christlichen Ethik.

[5]) *wara'* und *zuhd*, s. o. S. 40 ff.

[6]) *murâḳaba,* s. o. S. 38 f.

fehlt das Beste. Die schlimmste Eigenschaft beim Novizen ist, daß er in eine Begierde zurückfällt, die er um Gottes willen gelassen hat.

Es ist Sache des Novizen, seine Gelübde[1]) gegenüber Gott zu halten; ist doch der Bruch des Gelübdes auf dem Pfad des Novizentums wie der Abfall von der Religion für die, die nur auf das Äußere sehen. Der Novize hat sich Gott gegenüber, soweit möglich[2]), nicht zu einer freiwilligen[3]) Leistung zu verpflichten; denn in den gesetzlichen Verpflichtungen liegt so viel, als alles Vermögen seinerseits erschöpft. Gott sagt ja über Leute, die das [Asketentum] ersonnen haben: „wir schrieben ihnen nur vor, nach Gottes Wohlgefallen zu trachten; das aber nahmen sie nicht in acht, wie sie es hätten tun müssen“ (Ḳor'ân 57,27).

Sache des Novizen ist es, die Hoffnung nicht weit auszudehnen[4]); denn der Faḳîr ist ein Kind des Augenblicks[5]). Wenn er aber Einfluß hat auf die Zukunft und sich unterrichten will über das, was über seinen gegenwärtigen Zeitpunkt hinausliegt, und Hoffnungen hegt über das, was ihm bevorsteht, so kommt nichts von ihm.

---

[1]) *'uhûd.*

[2]) Al-'Anṣâris Erklärung „soweit ihm deren Ausführung ohne Verpflichtung möglich ist“ scheint mir dem Sinn der Stelle schnurstracks zuwider zu sein, ist aber als Abschwächung von al-Ḳuschairîs Ablehnung der Werkheiligkeit wohl verständlich.

[3]) Lies mit allen Handschriften und Ausg. 1290: *bi'chtîjârihi.*

[4]) *ḳaṣr al-'amal,* s. o. S. 28.

[5]) *ibn waḳtihi,* s. o. S. 82.

Es ist Sache des Novizen, keine Einkünfte zu haben, auf die er rechnen kann,[1]) sei es auch nur wenig; ganz besonders, wenn er unter den Faḳîren ist; denn die Finsternis des Besitzes, auf den man rechnen kann,[1]) löscht das Licht des Augenblicks aus.

Es ist Sache des Novizen, ja vielmehr ein Stück von dem Pfad derer, die diese Richtung einschlagen, daß sie es vermeiden, von Frauen Unterhalt anzunehmen, geschweige es herausfordern, das zu erhalten. Auf diesem Weg sind die Schaiche der Ṣûfîs vorwärtsgeschritten; in diesem Sinn sind ihre Anweisungen ergangen. Wer das gering achtet, wird gar bald erfahren, was ihn bloßstellt.

Es ist Sache des Novizen, sich von den Söhnen der Welt fernzuhalten; ist doch ihr Umgang erprobtes Gift, da sie von ihm Nutzen ziehen, während er von ihnen Schaden hat, wie Gott gesagt hat: „Folg nicht dem, dessen Herz wir unser zu gedenken vergessen ließen“ (Ḳor'ân 18,27), und weil die Enthaltsamen das Geld aus dem Beutel tun, um Gott nahe zu kommen, und die Leute der Reinheit[2]) Menschen und Wissen aus dem Herzen schaffen, um Gott zu erleben[3]).

---

[1]) *ma'lûm,* s. o. S. 29.

[2]) *'ahl aṣ-ṣafâ':* liegt hier eine Anspielung auf die *'ichwân aṣ-ṣafâ'* in Baṣra vor?

[3]) *taḥaḳḳuḳan billâh;* vgl. o. S. 203, Anm. 1.

Zur Kritik der Ḳuschairî-Übersetzung von Mme Olga de Lébédew.

(s. o. S. 69 ff.)

Zu meinem Bedauern mußte ich oben S. 69 ff. über die Schrift von Madame de Lébédew ein nicht sehr günstiges Urteil fällen. Ich konnte dort unmöglich eine ausführliche Begründung geben und hielt dies zunächst auch nicht für nötig, da jeder Arabist, der ihre Schrift in die Hand nimmt, der dort geäußerten Ansicht beistimmen wird. Ich kann jedoch dem Grundsatz die Anerkennung nicht versagen, daß jede harte Kritik sorgfältig begründet sein soll. Die Begründung sei hier in wenigen zufällig herausgegriffenen Proben nachgeholt!

Der erste der ṣûfischen Termini, den al-Ḳuschairî behandelt, ist das Wort *waḳt* „Zeit" (s. o. S. 81 f.). Al-Ḳuschairî beginnt 37,5 ff.:

حقيقة الوقت عند اهل التحقيق حادث متوهّم علق حصوله على حادث متحقّق فالحادث المتحقّق وقت للحادث المتوهّم تقول آتيك راس الشهر فالاتيان متوهّم وراس الشهر حادث متحقّق فراس الشهر وقت الاتيان

Madame de Lébédew gibt diese Stelle S. 9f. so wieder: „Les savants qu'on appelle *Ouléma el-Mouhakkikoûn* المحقّقون العلماء qui professent le véritable Islamisme, donnent à ce mot la signification suivante: Le «temps» est une chose vérifiée, positive (comme le lever du soleil), liée par métaphore à une chose non positive ou douteuse: par ex.: Si tu dis: «Je viendrai chez toi au lever du soleil», le lever du soleil est «positif», tandis que ta venue est «probable», puisqu'elle peut ne pas avoir lieu. Le lever du soleil est donc le temps fixé pour la venue. Partant, toute chose a son temps fixé d'après le mouvement des astres et les phénomènes de la nature."

Die *'ahl at-taḥḳîḳ*[1]) sind die Leute, die einer Sache auf den Grund gehen, es genau nehmen, die Sachkenner, hier die, die sich auf den exakten Sprachgebrauch verstehen, aber absolut nicht die, die den wahren Islam bekennen. In der Übersetzung der Definition folgt Madame de Lébédew al-'Anṣârî's Kommentar[2]), ohne das anzugeben. Die Meinung ist zweifellos, daß *waḳt* die Relation zwischen den beiden „eintretenden Dingen" sei; die gewählte Wendung ist nur Ausfluß sprachlicher Schwerfälligkeit. — Wie interessant ist doch der Schluß-

[1]) Vgl. muḥaḳḳiḳ guter Grammatiker: Weils Vorwort zu seinem Anbârî (Leiden 1913) S. 15; anders Horten in seiner Theologie des Islam S. 152, vgl. Taeschner, Die Psychologie Qazwînîs, Tübingen 1912, S. 54. Jacob.

[2]) صوابه حادث متحقّق علق عليه حصول حادث متوهّم

satz der Madame de Lébédew, der bei al-Ḳuschairî nicht steht!

Die wörtliche Übersetzung lautet: „Der Wortsinn von *waḳt* denen zufolge, die es genau nehmen, ist ein [nur] vorgestelltes Eintretendes, dessen Zustandekommen geknüpft ist an ein als wirklich konstatiertes Eintretendes, so daß das als wirklich konstatierte Eintretende der *waḳt* für das nur vorgestellte Eintretende ist. So ist, wenn man sagt: Ich werde am Anfang des Monats zu dir kommen, das Kommen etwas nur Vorgestelltes und der Anfang des Monats ein als wirklich konstatiertes Eintretendes. Der Anfang des Monats ist also der *waḳt* des Kommens."

Etwas weiter unten (37,16 ff.) erklärt al-Ḳuschairî die Wendung: „jemand steht unter dem Gebot des Augenblicks" (s. o. S. 82) und sagt: „d. h., daß er an das hingegeben ist, was ihn ohne eigene Willensbetätigung von der Welt des Verborgenen trifft; dies bezieht sich auf das Gebiet, auf dem Gott dem Menschen gegenüber kein Gebot und keine Forderung mit Gesetzeskraft hat; denn zu vernachlässigen, was einem befohlen ist, und das Gebot in dieser Hinsicht an die Bestimmung zu verweisen [d. h. es der Bestimmung zu überlassen, daß es ausgeführt wird] und nicht auf das eigene Im-Rückstand-Bleiben zu achten, heißt die Religion aufgeben." Bei Madame de Lébédew lautet dies: „Cela veut dire qu'il est sous le coup de l'inspiration divine sans s'en rendre compte. (de l'auteur): Ceci est pour ceux qui n'ont pas de devoirs envers la religion ou

les autres personnes; car, si l'on abandonnait ses devoirs pour se livrer à la méditation, en se mettant sous la dépendance de la destinée, *kader*, ce serait contraire aux préceptes de la religion. Il faut d'abord remplir ses devoirs envers son prochain et puis se livrer à la méditation."

Schlimm sieht auch der Abschnitt über *maḳâm*, S. 12f. aus. Nur zwei Mißverständnisse unmißverständlicher Stellen seien angeführt. Al-Ḳuschairî sagt 37,33f.: „Bedingung dabei ist, daß man nicht von einem *maḳâm* zum andern weitergehe, wenn man die Bestimmungen jenes *maḳâm* noch nicht völlig erschöpft hat" (vgl. oben S. 79f.). Madame de Lébédew liest heraus: „Il n'est point permis d'abandonner la recherche de cette qualité, jusqu'à ce qu'on l'ait acquise au point de pouvoir la transmettre à un autre." Da dann natürlich die im direkten Anschluß an diesen Satz gegebenen Beispiele nicht passen wollen, läßt Madame de Lébédew sie einfach weg.

Kurz darnach ist erzählt (38,3ff.), wie al-Wâsiṭî die Genossen des 'Abû ʿOthmân nach der Anweisung ihres Schaichs fragt und die Antwort erhält: „er pflegte uns anzuweisen, uns an die [Gott schuldigen] Gehorsamshandlungen zu halten und unseres Im-Rückstand-Bleibens dabei bewußt zu sein." Fast unbegreiflich ist, wenn Madame de Lébédew wirklich dieser Text vorlag, ihre Wiedergabe: „Il nous a ordonné de continuer notre obéissance à Dieu; mais nous croyons que nous ne remplissons pas ce devoir en perfection." Aber leider zieht sich diese Eigentümlichkeit, ein Verstehen des

einzelnen Worts verbunden mit völliger Hilflosigkeit gegenüber dem Gedankenzusammenhang und dem arabischen Satzbau, durch die ganze Schrift hindurch.

S. 41,9 illustriert al-Ḳuschairî das Wesen des mystischen *wudschûd* (s. o. S. 87f. u. 90) durch Mitteilung eines Verses, der in wörtlicher Übersetzung lautet: „Mein *wudschûd* ist, daß ich weg bin vom Sein *(wudschûd)* (oder vielleicht: „daß ich mir des *wudschûd* nicht mehr bewußt bin") durch das mir zuteilwerdende Schauen (*schuhûd* = *muschâhada,* s. o. S. 74)."[1]) Madame de Lébédew, S. 23: „Mon *woudjoûd* (mon existence) est dans l'éloignement du *wedjd* car c'est par là que la Présence se révèle a moi." Daß das Anführungszeichen erst später geschlossen wird, also ganz andere Dinge in die angebliche Übersetzung einbezieht, ist eine Kleinigkeit, auf die kein Wert gelegt sei. Auffallend dagegen ist mir die Wendung *wedjd* in der Übersetzung; man würde annehmen, daß der Übersetzerin ein ganz anderer Text vorlag als uns, — wenn sie uns nicht den Vers auch arabisch mitteilen würde: da aber schreibt sie selbst الوجود. Falls Madame de Lébédew mit ihrer Übersetzung einen Sinn verbindet, so scheint mir der eben auf dem Unterschied von *woudjoûd* und *wedjd* ruhen zu müssen. Wie darf sie dann aber willkürlich verändern? Ignoriert sie aber hier

---

[1]) Im Verse würde ich das erste *wudschûd* als Plural von *wadschd* (Extasen) das zweite als Infinitiv (Existenz) fassen. Es läge dann ein تجنيس تامّ vor, s. Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser S. 91 f. Jacob.

den Unterschied der beiden Ausdrücke, was kann dann der Sinn ihrer Übersetzung sein sollen?

Im Abschnitt über *fanâ'* bespricht al-Ḳuschairî 43,23 ff. gewisse Verschiedenheiten des Begriffs bei verschiedener Anwendung (s. o. S. 89, Anm. 3) und sagt:

„Daß der Mensch also seinen tadelnswerten Handlungen und seinen niedrigen Zuständen entwird, geschieht dadurch, daß diese Handlungen nicht sind; daß er aber sich selbst und den Geschöpfen entwird, dadurch, daß er von sich selbst und ihnen keine Empfindung mehr hat. Wenn er also den Handlungen, Charaktereigenschaften und Zuständen entwird, so darf davon dasjenige, dem er entwird, nicht [mehr] existieren. Wenn man aber sagt: er entwird sich selbst und den Geschöpfen, so existieren er selbst und die Geschöpfe wohl, aber er hat kein Wissen von ihnen noch von sich und keine Empfindung und keine Kunde, so daß also er selbst ist und die Geschöpfe sind, er aber seiner und der Geschöpfe nicht bewußt ist und von sich und den Geschöpfen keine Empfindung hat."

Daraus wird bei Madame de Lébédew S. 32: „Le *fénâ* du serviteur à toutes ses actions mauvaises et à ses défauts, au point qu'il n'en reste plus une parcelle dans son caractère, s'appelle فنى عَنْ نَفْسِهِ وعَنْ الْخَلْقِ: il est mort à lui-même et aux autres créatures; il est pourtant vivant dans ce monde et les créatures de même; mais il ignore sa personne et les autres, et se trouve

dans une absence d'esprit continuelle qui le rend insensible à tout."

Es ist wirklich kein Versehen: es handelt sich um einen und denselben Passus! — Man wird verstehen, daß hier eine Kritik ins einzelne sich nicht lohnt, und auf weitere Beispiele gern verzichten. Nur noch ein Zug sei erwähnt als amüsanter Abschluß dieses wenig erfreulichen Kapitels. S. 45, l. Z. f. sagt al-Ḳuschairî „*ṣaḥw* und *sukr* kommen nach *dhauḳ* und *schurb*"; vgl. dazu o. S. 86. Bei Madame de Lébédew aber ist dafür S. 41 wirklich und wahrhaftig zu lesen:

„Le *sahw* et le´ *soukr* surviennent après qu'on a goûté et bu du vin"!

Verzeichnis der Fachausdrücke.

Verzeichnis der Personennamen.

(*Ṣ*. bezeichnet die in al-Ḳuschairîs historischem Abschnitt erwähnten Ṣûfîs; bei ihnen als den wichtigsten Vätern des Ṣûfîtums ist mit Ḳ die betreffende Seitenzahl nach dem Druck der Risâla von 1318 beigefügt und mit „Amedroz" auf dessen Notizen in JRAS. 1912, S. 579 ff. verwiesen.)

---

[1]) l. S. 131 so statt Schuraiḥ.

---

[1]) „der Fellhändler" von *'adam*, Plural von *'adîm:* so nach al-'Anṣârî; das 'Âmulî des Hudschwîrî scheint mir verdächtig.

---

[1]) l. dort „'Amr" statt des im arabischen Druck fälschlich stehenden „'Omar"

[1]) So! Nicht as-Suʿlûkî.

---

[1]) Nach al-'Anṣârî nicht zu verwechseln mit dem 290 verstorbenen 'Abû Bekr Muḥammed az-Zaḳḳâḳ.

Silsile von al-Kuschairî und al-Ġazâlî

in ihrem Zusammenhang mit der Naḳschbendî-Silsile.

(vgl. al-Ḳuschairî, S. 158, Z. 33 ff.; Murtaḍà az-Zabîdî, 'Itḥâf as-Sâda, Cairoer Ausg., VII, 247 f.;

